6:Hurault

SR8 Bush Negroes

MÉMOIRES DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'AFRIQUE NOIRE

N° 63

JEAN HURAULT

INGÉNIEUR GÉOGRAPHE

LES NOIRS RÉFUGIÉS BONI DE LA GUYANE FRANÇAISE

IFAN-DAKAR
1961

LES NOIRS RÉFUGIÉS BONI
DE LA GUYANE FRANÇAISE

[p.iii]

[pp. i & ii are blank]

MÉMOIRES DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'AFRIQUE NOIRE

N° 63

JEAN HURAULT
INGÉNIEUR GÉOGRAPHE

LES NOIRS RÉFUGIÉS BONI DE LA GUYANE FRANÇAISE

[Title Page]
[p v]

[p. iv is blank]

IFAN
DAKAR
1961

SOMMAIRE

Pages

INTRODUCTION.

Notations phonétiques et transcriptions en français des noms de lieux et de personnes 3

CHAPITRE I. L'HOMME ET LE MILIEU NATUREL.

Le pays 5

Populations 9

Créoles ; Noirs Réfugiés ; Indiens autochtones 9
L'homme et le milieu naturel 12

CHAPITRE II. ORGANISATION SOCIALE DES BONI.

Villages 15

Localisation 15

Villages et groupes de parenté 18

Les groupes de parenté matrilinéaires chez les Boni 18
Fonctions du lignage *(bee)* 20
Fonctions du *lo* 20
La parenté à l'intérieur du matrilignage 21
Situation des lignages en 1958 22
Nature réelle des groupes de parenté matrilinéaires des Boni 28
Les groupes de parenté matrilinéaires chez les Djuka et Saramaka 29

Conceptions relatives à la parenté et au mariage 30

Liens entre l'individu et les ancêtres 30
La parenté à l'intérieur du matrilignage 31
Existence de patrilignages 32
Le mariage 34
Un exemple de scission dans un groupe de parenté 37

[p.vii]

[p.vi is blank]

CHAPITRE III. INVENTAIRE DU PEUPLEMENT DES VILLAGES BONI.

Pages
Classement 41
Tableaux généalogiques 42
Village Boniville (plan et légende) 45
Village L'Enfant Perdu (plan et légende) 47
Villages Loka et Lapé Tabiki (plan et légende) 49
Village Asisi, quartier Dju (plan et légende) 51
Village Asisi, quartier Awara Bakka (plan et légende) 53
Village Papaïston 55
Villages Kormotibo et Asisi-Dipélu II 56

Structure et composition des villages 57
Les groupes de parenté dans les villages 57
Émigration ; immigration ; fondation de nouveaux lignages 57
Absence d'une division des villages en quartiers 59

Annexe : Chronologie locale utilisée pour la fixation des âges 60

CHAPITRE IV. INSTITUTIONS SOCIALES.

Fonctionnement du lignage 64
Le conseil *(kuutu)* 64
Le Capitaine *(hedemã)* 65
Initiation ; classes d'âge ; société des hommes 68
Hommes et femmes 69

Pouvoirs politique et judiciaire 70
Le grand man 70
Le *lãnti kuutu* 74

CHAPITRE V. ÉTUDE DE LA RÉPARTITION DES TERRES ENTRE LES LIGNAGES.

L'appropriation de la terre dans le droit coutumier des Noirs Réfugiés 77
Droit d'usage 77
Droits de pêche, de chasse, de cueillette et d'exploitation des minéraux 81

Implantation territoriale des lignages 82

ÉTUDE DE LA RÉPARTITION DES TERRES AU VOISINAGE DES VILLAGES DE RÉSIDENCE.

Relevé d'une partie des parcelles cultivées ou en jachère en janvier 1957 83
Étude des abattis de Boniville 83

Pages
Terres du village Loka 86
Terres du *lo* Dju (village Asisi) au lieu-dit Ingi Udu 88
Terres du *lo* Awara Bakka (village Asisi) 90
Terres de la fraction du *lo* Dipelu II de Asisi, au lieu-dit Tapo 93
Étude de quelques abattis du village Papaïston 95

Le système social éclairé par l'étude de l'implantation sur le sol 96

Influence du milieu géographique sur la structure sociale 97

ÉTUDE DES HABITATIONS DE CULTURE.

Habitations de culture du *lo* Awara Bakka au voisinage du confluent de l'Inini. 103

Structure et fonctionnement de l'habitation Antonu 105
Étude des abattis de l'habitation Antonu 105
Structure de l'habitation Adiiso 107
Structure de l'habitation Kakyé 110
Relevé de quelques abattis des habitations Adiiso et Kakyé 110

Habitation de *lo* Dju au voisinage du confluent de l'Inini 111

Structure de l'habitation Atikati 111

Habitation du *lo* Papaïston au voisinage du confluent de l'Inini 113

Structure des habitations Sawen et Agodéba 113
Relevé des abattis du village Sawen 114

Habitations du *lo* Lapé (Paaka, Samo Chil, Pwen, Saléni) 115

Structure de l'habitation Samo dite Pikin Tabiki 115
Relevé de quelques abattis de l'habitation Samo 116

Habitations de culture en aval de Maripasoula 116

Fonctionnement des habitations de culture 117

Structure 117
Stabilité. Déplacements 117

CHAPITRE VI. COUTUME FAMILIALE.

Naissance 121

Le nom 123

Existence de plusieurs noms indépendants 123
Choix des noms 124
Transmission des noms 125

Pages
Rapports sociaux à l'intérieur du lignage 126
Tutelle 126
Désignation du tuteur 127
Éducation des enfants 132
Rôle de la mère 134
Rôle du père 136
Héritage de la tutelle 137

Le mariage 137
Exogamie 138
Pikadu (faute contre l'exogamie, inceste au sens large) 139
Prohibitions limitant le mariage 140
Statistiques des mariages entre les groupes de parenté 140
La demande en mariage 143
Age du mariage 144
Mariage des jeunes filles 146
Mariage des femmes veuves ou divorcées 149
Le ménage 149
Polygamie 151
Rapports du mari et de la belle-mère 152
Le divorce 153
Fréquence des divorces 155
Dévergondage des femmes 157

La mort ; les rites mortuaires 159
Kisimá et *ɔlomá* (sociétés coutumières chargées de l'enterrement) 159
Déroulement des rites mortuaires 160
Funérailles des gens morts en voyage 173
Les cimetières 175

Le deuil 176
Condition du conjoint en deuil 176
Un incident 180
La levée du deuil 180
Levée de deuil de Béniti ; répartition des dépenses 187

Héritage 188
Héritage des fonctions et des pouvoirs 190

CHAPITRE VII. CROYANCES.

Origines des croyances des Noirs Réfugiés 190
Conceptions métaphysiques 192

Pages

Les grands dieux 194
Les lois de Odun *(Odũ)* 195
Attitude envers le christianisme 197

Les cultes de possession 199
Apprentissage de la possession 200
Organisation des cultes de possession 201
Diverses catégories de dieux susceptibles de provoquer la possession 203
Organisation matérielle des cultes 205
Les *Kumènti* 206
Les *Bũnsuŋki* 209
Les *Vɔɔdũ* 210
La possession par les *Ampuku* 214
Fréquence de la possession 214
Quelques plantes utilisées dans les rites de possession 215

Croyances concernant la personne humaine et son devenir ; culte des ancêtres. 216
L'*akka* 216
Le *yɔrka* 218
Le culte des ancêtres 219
Possession par un *yɔrka* 220
Le *nɛmseki* 221

Les rapports entre les dieux et les hommes. Le *kunu* 221
Le *kunu* 221
Situation des divers lignages par rapport au *kunu* 224
Le *kunu* et la vie familiale des Boni 229
Le *kunu* et la paix sociale chez les Boni. Rôle du grand man 233

Divination ; prémonition ; rêves. 235
La divination 235

Les forces magiques 238
Wisi (sorcellerie) 238
La jalousie 241
Quelques affaires de *wisi* 241
Les affaires de *wisi* et la loi coutumière des Boni 244
Enterrement d'un *wisimɛ* 245
Développement de la sorcellerie 245
Les Noirs Réfugiés et la magie créole 246
Malédiction 246
ɔbia (remède magique) 247

Pages
Principaux *ɔbia* 249
Renouvellement du pouvoir des *ɔbia* 251
Transmission des *ɔbia* 252
Kàndu 252
Fyo Fyo 253
Tufunga 253
Croyances relatives à la lèpre 253
Croyances relatives au fusil et à la chasse 254
Pouvoir magique de la femme 254
Kunu 255
Croyances concernant les jumeaux 256
Les *Tone pikin* 257
Le caractère sacré du paiement 257

Divinités locales 258

Rites relatifs à l'agriculture 259

Culte de *Mama gɔ̃* 259
Culte des *gɔ̃ gadu* 260
Interdits et rites divers 261

La fête Yali 263

CHAPITRE VIII. CONTES. PROVERBES.

Contes 269

1 La roche à barbe 269
2 Le génie de la mare 270
3 Anansi et la poêle à frire magique 271
4 Anansi et la chauve-souris 273
5 Anansi, le roi et le lapin 274
6 Anansi et la mort 276
7 Anansi, Buchi Mama et Wata Mama 278
8 Anansi et le bateau à vapeur 279
9 Pikinbaya 281
10 Anansi et la jolie femme 284
11 Anansi et l'homme inconnu 284
12 Le frère, la sœur et le roi 285
13 Anansi et la perdrix toclo 286
14 Anansi et la tortue 286

Odo (proverbes, énigmes) 287

CHAPITRE IX. CARACTÈRES PARTICULIERS DE L'ÉCONOMIE DES NOIRS RÉFUGIÉS. RAPPORTS AVEC LES AUTRES POPULATIONS.

Pages

Influence des institutions sociales et des tendances psychologiques des Noirs Réfugiés sur leur vie matérielle et leur économie 289

Influence sur l'agriculture 289
Difficulté du groupement en vue d'un profit commun 290
Caractère élevé attribué aux contrats 290
Refus de tout engagement durable 291
Influence de la jalousie ; absence de professions spécialisées et de commerce. 291

Rapports avec les autres populations 292

Rapports avec les autres tribus de Noirs Réfugiés 293
Rapports avec les Indiens 293
Rapports avec les créoles 295
Rapports traditionnels avec les européens 296

L'avenir des Noirs Réfugiés 298

ANNEXE. RÉPERTOIRE DE LA POPULATION DES VILLAGES BONI AU 1er JANVIER 1958.

Village Boniville 302
Village L'Enfant Perdu 313
Village Loka et Lapé Tabiki 319
Village Asisi-Dju 331
Village Asisi-Awara Bakka 338
Village Kormolibo et Asisi-Dipélu II 351
Village Papaïston 356

BIBLIOGRAPHIE 363

[P. xiv is blank]

INTRODUCTION

Au cours de trois missions de l'Institut Géographique National, en 1948, 1949 et 1952, nous avons vécu en étroits rapports avec la tribu des Boni, qui nous fournissait les porteurs et les équipages de canot indispensables au parcours du pays. Dès les premiers contacts, nous avons éprouvé un profond intérêt pour ce vaillant peuple, constitué au XVIIIe siècle par des esclaves rebelles évadés des plantations de Surinam.

Nous nous sommes efforcés d'étudier, en profitant des rares instants de répit que nous laissaient nos travaux, les divers aspects de leur vie matérielle, sociale et religieuse. Les hommes qui nous accompagnaient étaient pour la plupart des jeunes, qui n'avaient de la tradition de leur groupe qu'une compréhension limitée : d'autre part, les travaux géographiques imposant de constants déplacements en forêt inhabitée, enquêteur et informateurs étaient le plus souvent en proie au souci et à la fatigue.

A l'issue de la mission de délimitation de la frontière Guyane Française-Brésil, en janvier 1957, nous avons pu entreprendre une enquête systématique fondée sur un inventaire détaillé de la population des villages.

Une cinquième mission, faite sous l'égide de l'Institut Français d'Amérique Tropicale (IFAT) d'octobre 1957 à février 1958, nous a permis de combler une partie des lacunes de notre travail. Quelques données complémentaires ont été recueillies en octobre-novembre 1958, à l'occasion d'une autre mission principalement consacrée à l'étude des Indiens du Haut-Maroni.

Le présent travail est exclusivement consacré à la vie sociale des Boni. Les éléments que nous avons rassemblés sur leur vie matérielle et leur art, ainsi que sur leur situation démographique, feront l'objet de publications distinctes.

[p.2 is blank]

[p.3]

NOTATIONS PHONÉTIQUES ET TRANSCRIPTION EN FRANCAIS DES NOMS DE LIEUX ET DE PERSONNES

La langue Boni, construite à partir de mots anglais déformés, présente peu de difficultés phonétiques.

Notations. Nous avons fait usage de l'alphabet international simplifié de l'Institut Africain International de Londres (Westerman et Ward).

Voyelles :

a	a antérieur (a français de « natte »).
aː	a long, prononcé très en arrière, analogue à celui de l'anglais « half ».
ã	a nasalisé, an français de « banc ».
e	é français de « périr ».
ɛ	è français de « grève ».
ẽ	e nasalisé (Il ne paraît pas y avoir dans la langue Boni de voyelle centrale orale).
ɛ̃	è nasalisé, in français de « pince ».
i	i long, comme dans « île ».
ɔ	o ouvert, comme celui de « port ».
o	o fermé, comme dans « obus ».
ɔ̃	o nasalisé, on du français « bon ».
u	ou français de « poule ».
ũ	ou nasalisé.

Consonnes :

b, d, f, g, k, l, m, n, p, t, z,	sont utilisées avec leur valeur ordinaire en français.
h, w,	avec leur valeur ordinaire en anglais.
ŋ	nasale vélaire (finale de « dancing »).

ny nasale palatale ; gn français de montagnard.
r liquide entendue par les européens tantôt *r*, tantôt l ; elle paraît empruntée aux langues amérindiennes de Guyane.
s consonne placée entre s et ch français. On entend s à l'initiale devant a et o, ch dans les autres cas, mais il s'agit d'un phonème unique.

Transcription. Les noms de lieux et de personnes ont été transcrits selon les règles indiquées par M. Houis, chef de la section de linguistique de l'IFAN. On a gardé dans les noms de lieux et de personnes u avec la valeur ou français, en raison de la fréquente gémination de cette voyelle[1].

Pour la consonne *s* définie ci-dessus, on a transcrit s ou ch, selon sa position dans le mot.

---

(1) Exception faite pour les toponymes notoires (noms des principaux cours d'eau et postes administratifs) pour lesquels nous avons conservé les graphies françaises usuelles.

CHAPITRE PREMIER

L'HOMME ET LE MILIEU NATUREL

LE PAYS

Les Boni habitent le cours moyen du Lawa, principal formateur du Maroni, au dessus des Sauts Abounasounga. Cette région présente les mêmes caractères que le reste de la Guyane : c'est une pénéplaine très usée qui, vue d'avion, donne l'impression d'un immense plateau d'où émergent de loin en loin des massifs montagneux isolés. Quand on parcourt cette pénéplaine, on s'aperçoit que dans ses formes de détail elle est partout très accidentée ; le terrain se présente comme un moutonnement infini de petites collines aussi anonymes que les vagues de la mer, dont les pentes toujours raides aboutissent à des marécages ou pinotières, drainés par un écheveau infiniment complexe de « criques »[1]; les formes et les dimensions de ces mouvements de terrain dépendent de la nature du sous-sol et leur apparence sur les photographies aériennes permet à elle seule de dresser une carte géologique sommaire. Les zones de « roches vertes » sont marquées par des mouvements de terrain beaucoup plus importants, atteignant 800 mètres d'altitude, aux formes massives et aux pentes très raides.

Les autres types de terrain conduisent le plus souvent à un relief très morcelé, les dimensions des mouvements de terrain ne dépassant guère 300 mètres, avec des dénivelées locales de 50 à 100 mètres.

Cette extrême fragmentation du relief doit être retenue comme un des facteurs écologiques influant le plus directement sur le peuplement humain ; elle rend le transport de lourdes charges impraticable, l'établissement de routes pratiquement impossible. Les hommes sont amenés à s'établir le long des rivières, qui constituent les seules voies de pénétration vers l'intérieur du pays.

Toutes les rivières importantes coulent dans une vallée alluviale, dont la largeur varie de quelques dizaines de mètres à un kilomètre, sèche pendant la plus grande partie

---

(1) On appelle « criques » en Guyane les ruisseaux et les petites rivières.

de l'année, mais inondée sous plusieurs mètres d'eau pendant les grandes pluies de mai-juin. Cette inondation annuelle rend les terres alluviales impropres à l'agriculture ; les habitants de la Guyane ne cultivent que sur des terrains en pente, et même volontiers sur des pentes très fortes, car un bon drainage du sol est indispensable à la culture du manioc dont les tubercules, qui restent plus d'un an en terre, sont menacés de pourrir.

La zone cultivable est en fait, étroitement limitée autour de chaque village. Pratiquement, elle se limite à une bande de 1.500 à 2.000 mètres le long des rives de chaque cours d'eau accessible aux pirogues. Le transport des tubercules de manioc, que les femmes effectuent plusieurs fois par mois, devient impraticable si la distance à parcourir avec des charges dépasse deux kilomètres au maximum[1].

L'inondation est très variable selon la configuration des rivières et la nature du terrain.

Au village créole de Grigel, situé au fond d'une boucle en doigt de gant de la rivière Waki, l'inondation de juin atteint un niveau de 8 mètres au-dessus du niveau moyen de la saison sèche ; les villages créoles et indiens de la Waki sont installés sur des collines. Au contraire, le long du Lawa, dont le cours est rectiligne, la variation du niveau ne dépasse guère 4 mètres. Le niveau maximum de l'eau dépasse de 50 centimètres à 1 mètre le sol de la terrasse alluviale. Plusieurs des villages créoles et Boni du Lawa sont installés au bord même de la grande rivière ; les maisons sont établies sur pilotis et leurs occupants rentrent en canot chez eux pendant plusieurs semaines par an. La plupart des villages et des habitations de culture sont cependant installés hors de portée de l'inondation, sur des replats situés à environ 5 mètres au-dessus du niveau maximum des eaux, qu'on trouve de place en place au bord du fleuve et qui marquent peut-être des vestiges d'une ancienne terrasse. C'est le cas notamment des villages Boniville et Loka.

L'ensemble du territoire est entièrement recouvert par la forêt équatoriale : forêt continue et dense qui s'étend sur des centaines de kilomètres sans un village, sans une clairière, sans une piste.

La forêt guyanaise est moins élevée qu'on ne le croit d'ordinaire. C'est une succession infinie d'arbres de toutes dimensions et d'espèces très variées, parmi lesquels les véritables géants sont rares ; la hauteur moyenne du couvert est d'environ 30 mètres et les gros troncs sont rares.

La variété des espèces est très grande, et les espèces utiles, peu nombreuses et dispersées, sont difficilement exploitables. Les Noirs Réfugiés, qui ont une connaissance approfondie de la forêt et de ses ressources, n'utilisent guère qu'une dizaine d'espèces sur les quelque deux cents qu'ils différencient, jugeant les autres inutilisables soit parce que leur bois est trop dur pour être travaillé avec les instruments ordinaires, soit au contraire parce qu'il est trop tendre, trop facilement attaqué par les insectes ou a tendance à pourrir. La zone exploitable par les procédés indigènes se limite (car les zones inondables ne comportant pas de beaux bois) à la pente des collines bordant la vallée des cours d'eau accessibles aux pirogues ; au-delà, le charroi des troncs abattus devient impraticable.

---

[1] Les Djuka, très nombreux sur le Tapanahoni, cultivent jusqu'à 3 ou 4 kilomètres du fleuve ; mais d'une façon générale les Noirs Réfugiés préfèrent établir des habitations de culture à plusieurs jours de canot de leur village quand elles leur donnent la possibilité de cultiver à proximité des rives.

Une végétation épiphyte très dense relie les arbres à leur partie supérieure ; c'est là que s'épanouit la vie : fleurs, oiseaux, insectes et singes.

La progression en forêt est très pénible. Le sous-bois, arbustes, broussailles, reliés par des lianes fines et élastiques, offre un obstacle constant, il faut manier le sabre à chaque pas. La nature du terrain, succession de fondrières et de collines aux pentes raides et glissantes, rend exténuante la marche d'hommes lourdement chargés. Sur piste, on parvient difficilement à faire plus de 15 à 20 kilomètres par jour ; en forêt inhabitée on ne peut guère progresser que de 5 à 6 kilomètres par jour, à condition de couper le strict minimum comme on fait à la chasse. L'ouverture d'un tracé permettant le passage d'hommes lourdement chargés ne peut progresser de plus de 3 kilomètres par jour en moyenne.

La grande forêt offre peu de dangers réels, mais c'est un milieu profondément hostile à l'homme, qui n'offre spontanément aucune ressource alimentaire et ne permet qu'au prix de grands efforts l'installation de villages et de cultures.

On rencontre peu d'animaux dans l'intérieur de la forêt, et les ressources à attendre de la chasse sont très limitées ; en revanche il y a peu d'animaux nuisibles ; les fauves sont peu nombreux et ne se manifestent pratiquement pas ; les serpents sont beaucoup plus rares que sur la côte et ne représentent qu'un faible danger. Les dangers les plus réels de la forêt proviennent de la chute des branches et des épiphytes, principalement quand on défriche la forêt en vue des cultures ; il y a chaque année des accidents de ce genre en pays Boni. En outre les travaux en forêt sont l'occasion de multiples plaies qui ont tendance à s'ulcérer.

Le climat est relativement tempéré et bien supporté par l'européen. En forêt le thermomètre ne monte pas à plus de 28° aux heures chaudes, pour redescendre à 20° à la fin de la nuit ; tout le monde dort avec une couverture, les Noirs Réfugiés et les créoles comme les européens. L'humidité est très grande pendant presque toute l'année ; les précipitations atteignent en moyenne 3 mètres par an, soit environ 50 centimètres de moins qu'à Cayenne. L'année est divisée en deux saisons : l'« été » de juillet à décembre, et la saison des pluies le reste de l'année, avec un maximum de précipitations en mai et juin. Le niveau de l'eau varie au cours de l'année dans des proportions considérables (plusieurs mètres). Les populations de l'intérieur, échelonnées le long des rivières, rythment leur vie d'après la hauteur de l'eau ; l'eau commande les transports, la pêche et les cultures ; d'autre part un certain nombre de maladies sont en rapport étroit avec les pluies, en particulier celles qui ont un insecte pour vecteur.

Le sol est presque partout très pauvre en matières organiques et en bases, très délavé, obligeant à pratiquer une agriculture itinérante sur brûlis ; la durée des jachères varie de 2 à 10 ans, l'optimum semblant se situer autour de 6 ans. Les habitants de la Guyane ne peuvent pratiquer de jachères régulières du fait des ravages de la fourmi-

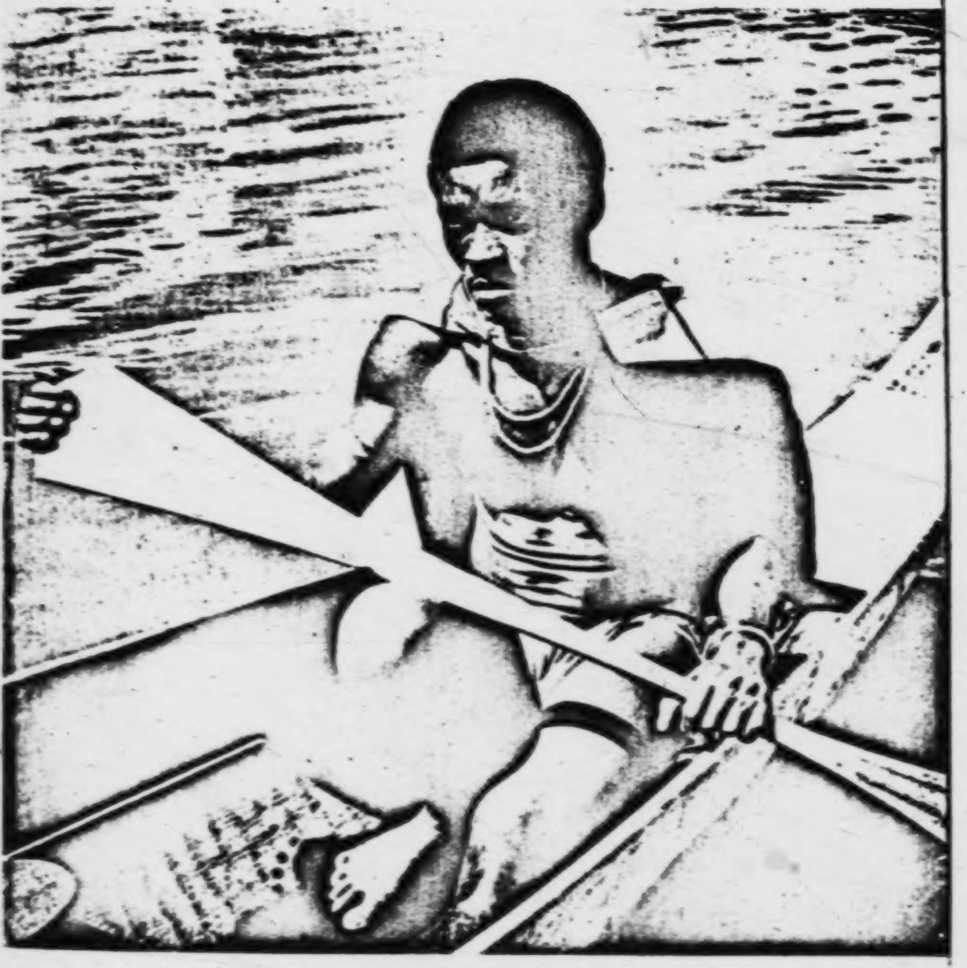


Fig. 1. — Type Boni.

[facing p. 8]

manioc, dont l'activité s'exerce surtout sur les zones habituellement cultivées. Des tentatives vaines et coûteuses effectuées par des européens, notamment à Saint-Jean du Maroni vers 1950, ont montré que la fertilité des terrains non brûlés est pratiquement nulle. Les Indiens et les Noirs Réfugiés considèrent que la fertilité du sol dépend exclusivement du poids des cendres déposées au cours du brûlage.

En cultivant sur brûlis, on n'obtient qu'une récolte, mais cette récolte est abondante, et le sol ainsi utilisé peut être regardé comme relativement fertile. L'abattage et le brûlage ne demandant pas un travail considérable, on peut estimer que les méthodes primitives d'agriculture ont un bon rendement. En fait, les diverses populations de la Guyane, créoles et Noirs Réfugiés, ont adopté entièrement les méthodes de travail résultant de l'expérience millénaire des Indiens d'Amérique, et qui semblent les seules utilisables dans l'intérieur du pays.

Ainsi ces populations si diverses ont dans une large mesure la même agriculture et la même alimentation.

Les cultures de base sont le manioc, consommé sous forme de couac (farine grillée et granulée) qui est la base de l'alimentation, l'igname indien, et des tubercules analogues au taro (dachine, « chou caraïbe »). Les Noirs Réfugiés plantent en outre du riz de montagne. Les créoles ne plantent pas de riz, mais ont en revanche une variété plus grande de légumes et de fruits.

Les hommes en Guyane vivent sur les rivières ; c'est sur leurs bords que se trouvent villages et cultures ; partout ailleurs on ne trouve que la forêt déserte ; seuls les orpailleurs créoles, contraints par leur travail, installent quelquefois leurs villages loin des cours d'eau. Les Noirs Réfugiés, comme les Indiens, aiment les rivières où ils trouvent avec l'eau et la lumière, la possibilité de se déplacer sans entraves ; ce sont des peuples de piroguiers : leurs traditions sont largement influencées par la vie sur le fleuve et leur genre de vie y trouve une profonde originalité.

En fait, en mettant à part les villages d'orpailleurs, on peut dire que les populations des Guyanes vivant de l'exploitation des ressources naturelles du pays ont un **habitat linéaire** : il peut s'estimer non en surface mais en longueur, car il se limite à une bande d'un kilomètre le long de chaque cours d'eau accessible aux pirogues. Ces cours d'eau sont en nombre limité, car on peut admettre qu'arrivé à une vingtaine de kilomètres de la source de chaque rivière, l'encombrement par les bois tombés et la végétation parasite empêche de circuler commodément.

En fait, vue la densité très faible de la population, les petites rivières ne sont guère utilisées que comme lieux de pêche.

Toutes les rivières sont coupées de sauts et de rapides, qui rendent impossible l'emploi de grosses embarcations. Les pirogues des Noirs Réfugiés, portant 1.000 à 2.000 kilogrammes de charge utile, sont le moyen normal de ravitaillement des placers et des établissements européens de l'Intérieur. L'emploi de moteurs hors-bord sur ces embarcations tend à se généraliser, mais la navigation reste difficile et dangereuse et les Noirs Réfugiés continuent à tirer de ces voyages l'essentiel de leurs ressources.

POPULATIONS

Le Bassin du Maroni est relativement peuplé si on le compare au reste de la Guyane. La population comprend trois groupes humains très différents les uns des autres et qui n'ont aucune tendance à se fondre, tout en entretenant des rapports amicaux.

1) **Les Créoles.** On appelle ainsi les personnes de couleur qui mènent une vie individualisée et ont adopté en partie les formes de vie européennes, par opposition aux Noirs Réfugiés qui vivent en tribus sous le commandement de chefs. Le sang africain domine chez les créoles, spécialement parmi les orpailleurs.

Les créoles du Maroni ne représentaient plus guère en 1958 que 800 personnes environ, en quasi-totalité orpailleurs ou commerçants, groupées principalement autour du petit centre minier surinamien de Benzdorp ; de très petits villages d'orpailleurs sont disséminés le long des principaux affluents du Maroni, notamment l'Abounami, le Grand et le Petit Inini, la Waki.

Les créoles du Maroni sont presque tous étrangers, en grande majorité originaires des Antilles anglaises, plus spécialement de Sainte-Lucie et de la Barbade ; on trouve parmi eux très peu d'Antillais français et de Guyanais.

Tous parlent des dialectes à base de français, très voisins les uns des autres, mais assez différents du patois très particulier de la côte de Guyane qu'on entend rarement parler dans l'intérieur. Le patois créole de Sainte-Lucie est le plus répandu et c'est lui que les Noirs Réfugiés emploient pour s'adresser aux européens.

Le peuplement créole du bassin du Maroni a été jadis relativement nombreux, et cela depuis une époque ancienne. En 1877, Crevaux parle déjà de l'existence en pays Boni d'un placer occupant un millier d'ouvriers. Lors des rush aurifères du Lawa (1887) et de l'Inini (1902), ainsi qu'au moment de l'exploitation du balata (1920-1925), plusieurs milliers de personnes ont vécu sur des rivières maintenant entièrement désertes. Nombre de créoles vivant actuellement du travail de l'or, sont installés là depuis 50 ans et plus. Pourtant, la population créole de l'intérieur demeure flottante, sans attaches réelles avec le pays. Cela tient à deux causes essentielles :

— L'absence de vie familiale régulière, la plupart des femmes créoles des villages d'orpailleurs étant de la catégorie des maîtresses ;

— L'impossibilité de vivre de l'agriculture à la façon des populations indigènes, parce que cette agriculture ne peut être menée avec un bon rendement que par un groupe familial nombreux. Or, peu de femmes créoles du Maroni acceptent de consacrer l'essentiel de leur temps au travail de la terre.

L'économie des créoles de l'intérieur est donc fondée presque exclusivement sur la recherche de produits d'un prix très élevé (or, et jadis bois de rose, balata) permettant de payer la nourriture importée.

L'épuisement progressif des gisements aurifères exploitables sans moyens mécaniques amène progressivement les créoles du Maroni à quitter la Guyane. Ce mouvement, commencé depuis une vingtaine d'années, s'est poursuivi jusqu'en 1956, aucune forme de vie économique n'ayant pu remplacer l'orpaillage. En 1957 on observait une tendance à la stabilisation, principalement du fait d'un développement récent de l'élevage des bœufs et des moutons.

Depuis une dizaine d'années, des exploitants créoles ont constitué sans aucune aide extérieure un troupeau de plusieurs centaines de têtes, principalement en vue de l'alimentation du centre minier de Benzdorp. L'existence d'un aérodrome et de liaisons aériennes régulières permet d'envisager l'exportation de la viande vers la côte. Le succès de l'élevage dans le Haut Maroni semble pouvoir être attribué à une pluviosité plus faible au total que sur la bande côtière, mais mieux répartie, ainsi qu'à la nature du sol. C'est principalement sur la bande alluviale inondable, qui borde le fleuve sur 500 à 600 mètres de large, que le bétail trouve les conditions les plus favorables, se réfugiant pendant les 3 semaines d'inondation annuelle sur les collines voisines.

Conquérir sur la forêt des pâturages et les défendre contre l'embroussaillement représentent un travail continuel, mais qui peut être effectué sur le Maroni à bien meilleur compte que sur la côte, grâce à la main-d'œuvre des Noirs Réfugiés.

On ne peut encore se prononcer sur la rentabilité de cet élevage. Comme beaucoup d'autres entreprises en Guyane, il est handicapé par son prix de revient trop élevé qui empêche de concurrencer efficacement les produits importés ;

2) Les populations du Maroni, descendant des esclaves rebelles du XVIII^e siècle, que l'on appelle souvent les Noirs Réfugiés, sont divisées en trois tribus : les **Djuka**, les **Paramaka** et les **Boni**, dont les coutumes sont pratiquement identiques et dont les dialectes sont très voisins. Ces dialectes sont des variantes du taki-taki, langue véhiculaire dérivée principalement de l'anglais, dont l'usage avait été répandu au temps de l'esclavage, et qui est devenue la langue nationale de Surinam.

Les **Paramaka**, au nombre de 700 à 800, occupent la partie inférieure du cours du Maroni depuis le premier saut (Hermina) jusqu'au confluent de la crique Béiman. Ce ne sont pas des navigateurs, mais des cultivateurs et des forestiers, qui fournissent aux entreprises de la région de Saint-Laurent une main-d'œuvre très appréciée.

Les **Boni**, au nombre de 1.000 environ, occupent le cours du Lawa entre le saut Abounasounga au Nord et les sauts du Litani au Sud. Leurs « grands villages », c'est-à-dire leurs villages de résidence, sont : Agodé (Boniville), Kotika, Asisi, Loka, Papaïston, Kormotibo, Lapé et l'Enfant Perdu. Trois petits villages de fondation plus récente sont établis sur le cours inférieur du Maroni. L'implantation territoriale des Boni a été perturbée par l'installation sur leur territoire des orpailleurs créoles depuis trois quarts de siècle. Leur situation démographique est médiocre et leur organisation tribale, comparée à celle des autres tribus, a beaucoup perdu de sa force. Pourtant, ils constituent encore un groupement humain plein de force et d'originalité.

Les **Djuka**, dont les « grands villages » sont en territoire surinamien sur le

Tapanahoni, peuvent être évalués à 7 à 8.000 au total. En pleine expansion démographique, ils essaiment leurs villages de culture sur les deux rives du Maroni et sur les îles, pénétrant de plus en plus profondément dans l'intérieur de la Guyane Française, où ils forment par endroits de petits groupements temporaires vivant en symbiose avec les orpailleurs créoles ; les Boni leur reconnaissent le droit de traverser leur territoire mais non celui d'y établir des villages.

L'économie des Noirs Réfugiés est fondée depuis un siècle sur une symbiose avec les européens et les créoles ; ils fournissent un travail spécialisé (constructions, mais surtout transport) en échange de salaires relativement élevés. Cette économie se trouve menacée par la disparition progressive de l'orpaillage ; il se développe une tendance à l'émigration temporaire vers les chantiers européens de Saint-Laurent, analogue à celle des Saramaka de Surinam vers la Guyane Française. C'est une grave menace pour la cohésion intérieure des tribus ;

3) Les **Indiens** autochtones sont représentés sur le bassin du Maroni par trois groupes :

— Les **Arawak** et les **Kaliña** (Galibi) (500 personnes environ) résident en aval de Saint-Laurent ; ils vivent en symbiose avec la population de la ville qu'ils alimentent en poisson et en manioc. Un siècle de contact avec la population créole a produit une certaine altération dans leurs coutumes et leur mode de vie traditionnel, mais l'essentiel de leur organisation tribale demeure intact.

Les **Oayana** ou Roucouyennes (250 personnes environ) vivent sur le Litani, en amont des Boni avec lesquels ils sont en étroites relations. Ils n'ont subi aucune altération ni dans leur race ni dans leur mode de vie.

Les **Emerillon**, qui appartiennent au groupe Tupi-Guarani, forment un petit groupement en voie d'extinction.

Les Noirs Réfugiés. — Origine ethnique. Aucune étude anthropologique d'ensemble n'a jusqu'ici été entreprise sur les Noirs Réfugiés. Ne possédant pas les connaissances spécialisées nécessaires pour aborder cette étude, nous l'avons laissée entièrement de côté. Il est d'ailleurs douteux qu'elle puisse donner des précisions importantes sur l'origine ethnique des Noirs Réfugiés. L'étude des pièces d'archives concernant la traite des esclaves donnerait certainement des indications plus précises ; il est d'ores et déjà certain que leur origine est très diverse ; les trafiquants d'esclaves se ravitaillaient principalement sur la côte de l'Afrique Occidentale, mais aussi au Congo et dans l'Angola actuel ; les mots africains qui figurent dans les dialectes actuels proviennent des populations de ces diverses régions. Aussi n'est-il pas surprenant de rencontrer chez les Noirs Réfugiés des formes de crâne et des statures assez variables.

Les Noirs Réfugiés sont en général de taille moyenne, celle des hommes adultes étant comprise entre 1 m. 60 et 1 m. 75 ; la moyenne se situant un peu au-dessous de 1 m. 70.

Certains caractères somatiques se rencontrent chez eux de façon fréquente ; la majorité des individus sont dolichocéphales, faiblement platyrhiniens, ont les lèvres hautes, éversées. Ces caractères évoquent plus spécialement les populations de la Côte d'Ivoire et du Dahomey. Les types humains du Congo et de l'Afrique Équatoriale en général se rencontrent rarement chez les Noirs Réfugiés. C'est une constatation surprenante étant donné la diversité de provenance des esclaves importés à Surinam. Ce fait peut être attribué aux conditions très particulières dans lesquelles se sont formées les tribus des Noirs Réfugiés : bien plus que de révoltes massives, elles sont nées de sortes de « maquis » grossis d'âge en âge de tous ceux qui s'évadaient au péril de leur vie. On peut penser que ces irréductibles devaient provenir en majorité des grandes tribus de l'Ouest africain, plus combatives et plus solidement organisées. Les archives de la colonie de Surinam, comme celles de la Guyane Française, signalaient notamment que les nègres « Coromantin » (c'est-à-dire semble-t-il ceux qui provenaient du pays Ashanti) étaient si intraitables qu'on pouvait à peine les utiliser et qu'on les trouvait à l'origine de la plupart des révoltes.

Si les Noirs Réfugiés ne représentent pas une race au sens rigoureux du terme, ils donnent, comparés aux Noirs d'Amérique en général, une frappante sensation d'homogénéité et d'unité. Il importe de remarquer en effet qu'il n'y a pratiquement chez eux que du sang africain ; les mulâtres étaient rares dans les plantations du Surinam au XVIIIe siècle, car les documents du temps attestent que la plupart de ceux-ci, plus sensibles au paludisme que les Noirs, étaient employés comme ouvriers à Paramaribo. Ils devaient avoir peu d'occasions de s'enfuir, et peu d'entre eux auraient pu supporter longtemps les conditions de vie exceptionnellement dures des rebelles. Les Noirs Réfugiés, envisagés comme représentants de la grand-race négro-africaine, peuvent donc être considérés comme une population homogène. Ce point de vue est confirmé par l'étude de leur démographie qui montre des caractères bien marqués et très différents de ceux des autres groupes ethniques, fait qu'éclaire l'étude de la pathologie.

L'homme et le milieu naturel. Le Dr André Sausse, étudiant les trois populations du Maroni[1], Noirs Réfugiés, Indiens et Créoles, placés depuis des siècles dans le même milieu géographique et menant des genres de vie très voisins, a montré qu'elles présentaient une **pathologie entièrement distincte** et un comportement tout à fait différent vis-à-vis du milieu géographique.

Les Indiens autochtones ont une sensibilité extrême au paludisme, égale à celle des européens, et l'on peut penser qu'ils vivaient avant l'implantation des nouvelles populations noires et blanches dans un équilibre précaire avec le milieu naturel, que le contact avec les européens a rompu. Extrêmement sensibles aux maladies pulmonaires, ils sont décimés depuis des siècles par des épidémies de pneumonie dues aux germes microbiens importés avec les européens et les Noirs, sans qu'aucune adaptation apparaisse. Leur nombre s'est réduit en trois siècles de plusieurs dizaines de milliers à quelques centaines, sans qu'on puisse incriminer d'autre cause que le paludisme et les épidémies. Seuls ont survécu sans aide extérieure les groupements qui résidaient dans les zones

[1] Docteur André Sausse : Populations primitives du Maroni ; Paris, Larose, 1951.

marécageuses proches de la mer ; pour des raisons qui n'ont pas été encore élucidées, mais qui sont vraisemblablement liées aux conditions de vie des anophèles, ces zones sont en effet dans l'ensemble moins dangereuses du point de vue du paludisme que les terres hautes (des observations semblables ont été faites en Indochine).

Les tribus de l'intérieur, en voie d'extinction rapide, ont été l'objet depuis quelques années d'une assistance médicale qui a sensiblement amélioré leur état sanitaire et leurs conditions de vie en général[1]. Mais il importe d'observer que sans cette aide extérieure, ils continueraient à s'éteindre, aucune adaptation biologique n'apparaissant.

Les Créoles, issus de métissages entre les européens et les Noirs, présentent des caractères biologiques et un degré d'appropriation au milieu intermédiaires entre ceux de ces deux groupes. Dans l'ensemble leur résistance au paludisme apparaît sensiblement inférieure à celle des Noirs purs ; les créoles du Haut-Maroni en particulier sont sévèrement impaludés et avant les campagnes de démoustication entreprises depuis quelques années par l'Institut Pasteur de la Guyane, les orpailleurs et leur famille étaient constamment minés par la fièvre ; on observe d'ailleurs à l'intérieur du groupe créole des degrés de résistance très variables ; sur les chantiers aurifères de l'intérieur on ne voit pratiquement travailler que des créoles chez lesquels le sang africain prédomine ; les mulâtres sont en général commerçants, ou pratiquent le petit élevage.

Les Noirs Réfugiés sont la seule population de la Guyane intérieure que l'on puisse regarder comme parfaitement adaptée au milieu et capable d'y subsister par ses propres moyens. Ils présentent une prémunition vis-à-vis du paludisme qui fait que si les enfants souffrent de cette endémie, une résistance apparaît avec l'âge, protégeant les adultes de ses atteintes.

Ils sont sujets à de graves maladies cutanées, et notamment au pian, mais ces maladies ont peu de conséquences démographiques ; seuls les Boni sont sérieusement atteints par les maladies vénériennes. Les Djuka sont en très forte expansion démographique.

La forte organisation tribale de ces populations et leur solide implantation sur le sol rendent efficaces leurs méthodes de travail, de culture, de chasse et de pêche, qui leur assurent non seulement une excellente alimentation mais des moyens d'échange importants et un niveau de vie matérielle supérieur à celui de la plupart des populations de l'Afrique. Les techniques des Noirs Réfugiés, notamment en matière d'équarissage, de sciage et de construction, leur procurent des ressources comparables à celles que les populations de la Côte d'Ivoire tirent du café et du cacao.

---

(1) Résultats malheureusement remis en question par l'apport de germes microbiens par les touristes, de plus en plus nombreux chaque année. En 1959-61, les Indiens de l'intérieur, qu'on avait cru sauvés, ont présenté de nouveau un bilan démographique désastreux. On peut se demander si, en dépit des moyens mis en œuvre, l'extinction de ces populations pourra être évitée.

[p. 14 is blank]

[p. 15]

CHAPITRE II

ORGANISATION SOCIALE DES BONI

VILLAGES

Localisation. Les principaux villages Boni sont groupés depuis 150 ans sur le Lawa[1], en amont des sauts Abattis-Cottica.

La limite du pays Boni vers le Sud est imprécise. On admet toutefois que l'ensemble des Abattis-Cottica appartient aux Boni. En aval des Abattis-Cottica et jusqu'à Abounasounga coexistent des villages de culture Boni et des villages Djuka. En aval d'Abounasounga commence le pays Djuka proprement dit[2].

Traditionnellement, les Boni considéraient l'ensemble du bassin supérieur du Maroni comme leur domaine, ou tout au moins comme un territoire soumis à l'autorité du grand man. C'est ainsi qu'au moment des rush du Lawa (1890) le grand man Anato faisait payer des redevances aux mineurs créoles qui s'établissaient dans la région. Mais cet usage, abusif si l'on considère la faible portion de ce territoire effectivement occupée par les Boni, finit par tomber en désuétude. Actuellement on est tombé d'un excès dans l'autre, et les Boni ne se voient reconnaître aucun droit coutumier ou autre sur le pays de leurs ancêtres ; le premier venu, même des créoles des Antilles anglaises, peut venir s'établir n'importe où, disloquant la répartition de la terre entre les lignages. Cette situation a été préjudiciable à la vie de la tribu, en contribuant à la dispersion du peuplement. Il n'est peut-être pas trop tard pour y porter remède. Une

---

(1) Rappelons que le Lawa et le Tapanahoni sont les *formateurs* du Maroni. Le Lawa constitue la frontière entre le Surinam et la Guyane *française*.

(2) En réalité c'est une zone de colonisation car le « grand pays » des Djuka est le Tapanahoni. Mais les droits coutumiers qu'ils possèdent sur les terres du Lawa ne sont contestés par personne.

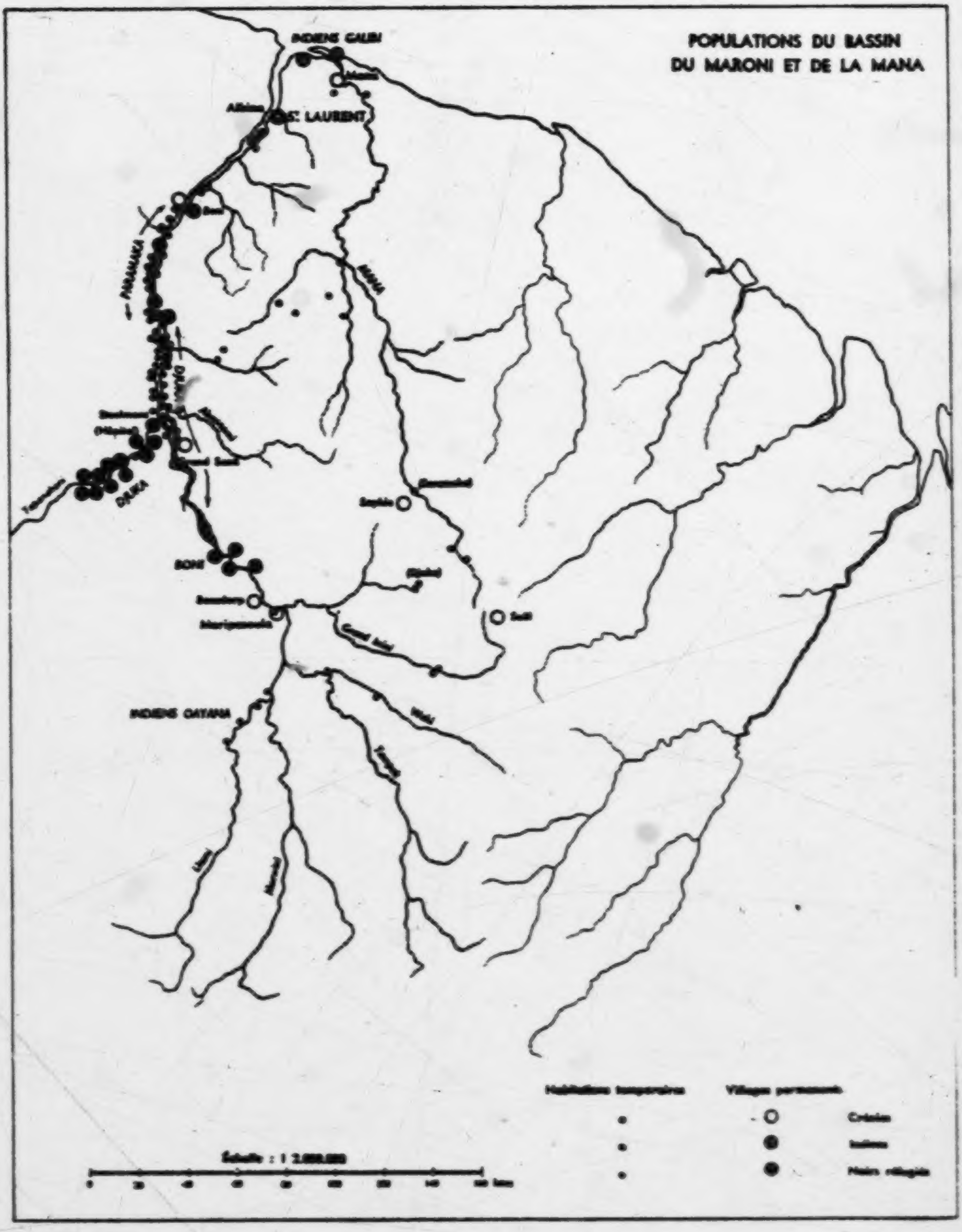

POPULATIONS DU BASSIN
DU MARONI ET DE LA MANA
INDIENS GALIBI
Mana
Albina
ST. LAURENT
PARAMAKA
MANA
DJUKA
BONI
Maripasoula
Saül
Sophie
Grand Inini
INDIENS OAYANA
Habitations temporaires
Villages permanents
Créoles
Indiens
Noirs réfugiés
Échelle : 1 2.000.000
0
20
40
60
80
100
120
140
160 km

Fig. 2.

[p. 16]

tribu africaine ne peut pas vivre sainement s'il n'existe pas de rapports définis, comportant des droits indiscutés, entre le groupe et la terre.

Depuis de nombreuses années s'est établi le modus vivendi suivant :

a) Les Djuka peuvent circuler librement à travers le pays Boni, mais ils ne peuvent y établir de villages ; s'ils veulent y faire des abattis, ils doivent en demander la permission au grand man.

Par ailleurs ils ont le droit de pêche sur le Tanpok et la Waki.

b) Les Créoles peuvent s'établir n'importe où et faire leurs abattis là où les terres ne sont pas utilisées. Mais cela ne modifie pas dans l'esprit des Boni les droits des lignages sur la terre ; cette occupation est regardée comme ne créant aucun droit nouveau ; par exemple l'habitation Doglis est installée sur les terres du village Kormotibo.

c) Les Boni se réservent avec les Indiens Oayana le droit exclusif de pêche sur le Litani et le Maruini. Sur ces rivières les Djuka n'ont pas le droit de pénétrer.

Les Boni peuvent être évalués au total à un peu moins de 1.000 personnes :

— Sur le Lawa un groupe d'un peu moins de 680 personnes est établi sur la rive française (villages de Agodé (Boniville), Asisi, Loka, Tabiki (L'Enfant perdu), Lapé (La Paix) et Papaïston).

— A proximité de ce groupement subsiste sous contrôle hollandais le village de Kotika (Cottica), groupant 150 personnes environ.

— Dans la région de Abounasounga vivent en symbiose avec les Djuka deux petits groupements. Enfin, dans le cours inférieur du Maroni existent trois villages : Apatu, Ma Imma et Wétiti. Le tout représente 150 personnes environ.

Ces villages sont stables : Kotika, Lapé, Asisi, Kormotibo existaient déjà au début du XIXe siècle et leurs noms figurent dans le rapport de la mission de délimitation franco-hollandaise de 1861 ; par contre les habitations de culture se déplacent selon les nécessités de l'agriculture et de la pêche ; grâce à cette organisation, un groupement relativement nombreux peut, dans l'intérieur de la Guyane, en dépit des conditions imposées par le milieu géographique, conserver une complète stabilité et un ferme attachement au sol. Il n'est pas inutile de comparer cette organisation avec la foncière instabilité des Indiens de la Guyane, car elle montre bien que cette instabilité est imputable à des facteurs psychologiques et sociologiques et nullement au milieu géographique.

Les Boni se désignent eux-mêmes par le terme *Aluku nënge*. Le sens de ce mot est oublié. Il est possible que Aluku ait été le nom d'un ancien chef, ou de l'aïeule fondatrice d'un lignage. Il est à noter à ce sujet que la plus ancienne aïeule connue du lignage Dju, dont on peut penser qu'elle a vécu à la fin du XVIIIe siècle, s'appelait Aluku. Ce nom est employé depuis l'origine de la tribu ; on lit en effet dans l'interrogatoire de la prisonnière faite en 1847 par les Français à l'Oyapok, que son village s'appelait Loukou[1].

---

(1) Archives du Ministère de la France d'Outre-Mer, Guyane, A3-02.

VILLAGES ET GROUPES DE PARENTÉ

Entre tous les systèmes de parenté qui existaient dans les tribus africaines dont ils sont issus, les Noirs Réfugiés sont revenus unanimement, et dès l'origine, à la filiation matrilinéaire.

Leur système social est la symbiose, sous l'autorité du grand man, d'un certain nombre de groupes de parenté matrilinéaire localisés.

Les groupes de parenté matrilinéaire des Boni. Chez les Boni le groupement de base est le lignage, au sens rigoureux du terme, entendant par là, l'ensemble des descendants en ligne maternelle d'une même aïeule.

Pour désigner les groupes de parenté, les Boni emploient presque indifféremment les mots *lo* (troupe, bande) et *bee*, ventre. En fait ces expressions correspondent à deux variantes de la même notion :

bee : matrilignage au sens le plus large, entendant par là l'ensemble des personnes sachant être issues d'une même aïeule, même si les liens généalogiques sont oubliés, et même si ces personnes sont réparties en plusieurs villages soumis à des commandements différents ;

lo : fraction de lignage groupée dans un même village et constituant une unité sociale distincte.

Le lignage porte un nom, dont l'origine est oubliée des Boni actuels ; certains de ces noms font allusion à une plantation ou à un propriétaire d'esclaves ; par exemple Lapé (La Paix : une plantation de la rivière de Cottica) ; pour d'autres, il peut s'agir du nom de l'aïeule fondatrice. Exemple : Kawina (nom du lignage constituant le village de Papaïston).

On compte chez les Boni six lignages[1] de fondation ancienne ; tous, à l'exception d'un seul, sont demeurés des groupements effectifs correspondant chacun à un village ; pour ces lignages les mots *bee* et *lo* peuvent être employés indifféremment. Le septième, Dipélu, est réparti en trois villages soumis à des commandements distincts, c'est-à-dire forme trois *lo*.

Le *lo* possède un chef (bedeman ou capitaine). Le *bee* ne possède ni chef ni organisation, mais ainsi que nous le montrerons, ses membres sont unis par des liens religieux et se réunissent pour célébrer des rites communs.

(Voir le tableau à la page suivante)

Le chef du *lo* Dikan est chef suprême — grand man — des Boni.

---

[1] Il semble qu'autrefois il y ait eu un plus grand nombre de groupes (on continue à employer l'expression [illegible] *lo*, les 12 *lo*, pour désigner la nation Boni), mais certains se seraient éteints.

lo	Village de résidence	Chef en 1956
Dikan	village Boniville	Difu (grand man)
Dju	village Asisi ; un petit groupe à Boniville	Adiiso
Lapé	villages Loka et Lapé Tabiki ; un petit groupe à Boniville	Popo
Dipélu I	villages l'Enfant Perdu et Apatu ; un petit groupe à Boniville	Babun (l'Enfant Perdu) Saka (Apatu)
Dipélu II	village Kormotibo ; une fraction à Asisi	Poopu
Kotiba (Yakubi)	village Kotiba ; un groupe à Abunasunga	Nachinengé
Papalston (Kawina)	village Papalston ; un petit groupe à Boniville, un petit groupe dans le Bas-Maroni (village Wétiti)	Tafanié

Le principe de localisation des groupes de parenté matrilinéaire, chacun dans un village distinct, reste respecté. Toutefois, comme dans toutes les populations africaines, la structure réelle s'écarte sensiblement de l'organisation théorique :

1° Des fragments de parenté paternelle, ainsi que quelques petits groupes d'origine hétérogène, insuffisamment nombreux pour former une unité distincte, se sont agglomérés aux *lo*. Tel est le cas par exemple du lignage Toïna, petit groupe réfugié de Surinam à la fin du XIXᵉ siècle, aggloméré au *lo* Papalston ;

2° Des scissions se sont produites à l'intérieur des *lo*, à la suite de mésententes. Un groupe issu du *lo* Papalston a fondé le village Wétiti, dans le bas-Maroni, à *côté* d'Apatu. Un groupe issu du *lo* Kotika a fondé dans la même région le village Ma Imma. Enfin du *lo* Dipélu II s'est séparé un groupe qui s'est installé à Asisi. Le village d'Asisi est donc actuellement en fait la juxtaposition de trois villages : Asisi-Dju, Asisi-Awara Bakka, Asisi-Dipélu II, possédant chacun son organisation et son territoire distinct.

Ces scissions n'ont pas de répercussions appréciables sur la vie sociale des Boni, car les groupes ainsi séparés du *lo*, d'ailleurs très faibles numériquement, ne sont pas reconnus par le grand man comme des unités sociales distinctes. Ils demeurent soumis au chef du *lo*, auquel les attache le culte des ancêtres.

Outre les villages de résidence, un certain nombre de Boni ont des habitations de culture personnelles, réparties sur les terres de leur lignage, le long des deux rives du fleuve et dans les îles. Ces habitations désignées par le mot *kâpu*, campement, n'ont aucun caractère permanent ; leur existence ne porte pas atteinte au principe de localisation du lignage ; chaque Boni est astreint au moins en principe, à bâtir une maison dans son village natal et à y résider une partie de l'année. Le village d'origine de chaque lignage est dit « grand village » : c'est là que les membres du groupe se réunissent pour prier les ancêtres devant le *faga tiki*.

Ainsi le *lo* nous apparaît avant tout comme une unité sociale et politique, fondée en principe sur la parenté matrilinéaire, mais pouvant facilement donner accueil à des éléments hétérogènes. C'est le cadre par l'intermédiaire duquel l'individu se trouve intégré à la collectivité.

Fonctions du lignage (*bee*).

— Les membres d'un même *bee* forment un groupe indivis au point de vue juridique, même s'ils ne résident pas dans le même village et sont soumis à des commandements distincts. **Ils reconnaissent une responsabilité juridique commune** ; par exemple ils sont obligés, au moins en principe, de payer les dettes contractées par l'un d'eux. Réciproquement l'héritage de l'un d'eux est partagé entre eux tous.

— Ils ont une **même responsabilité religieuse**, c'est-à-dire qu'ils sont soumis aux mêmes *kunu*. Le *kunu* est une malédiction exercée sur un groupe par une divinité, depuis une époque ancienne. Il est transmis exclusivement par la mère. Nous montrerons dans la suite de cet ouvrage, l'importance considérable de cette notion dans la vie sociale des Noirs Réfugiés.

Ils ne peuvent (tout au moins en principe) contracter une union entre eux. **Le *bee* constitue donc en principe l'unité soumise à la loi d'exogamie.**

La faute contre l'exogamie, *pikadu* inceste au sens large, est regardée comme une faute très grave.

Fonctions du *lo*: Le *lo* transpose sur le plan matériel les principes juridiques résultant de la conception du lignage : indivision des droits sur la terre, responsabilité juridique commune. Chacun d'eux forme une unité sociale pouvant en principe se suffire à elle-même, possédant un culte des ancêtres qui lui est propre, un chef jouant le rôle de prêtre des ancêtres et de juge, matériellement groupée dans un village, jouissant de droits exclusifs sur un terroir déterminé.

Nous avons dit que les lignages de fondation récente, ne réunissant qu'un faible effectif, ne peuvent constituer une unité sociale distincte et sont placés sous l'autorité de l'un des chefs de *lo*. Ce n'est pas là une condition imposée par la force ou une coercition morale quelconque, mais une nécessité sociale pratique. Un lignage, aussi réduit qu'il soit, conserve aux yeux des Noirs Réfugiés des droits collectifs imprescriptibles, et si ces membres sont d'accord pour se grouper en un village distinct et cultiver un terroir séparé, personne n'y mettra obstacle.

Tels sont les éléments qui se dégagent d'une première étude des groupes de parenté, telle qu'on peut la déduire de l'interrogatoire des chefs de ces unités. Elle laisse non résolus d'importants problèmes :

Les Boni ont l'idée que leurs groupes de parenté sont des lignages au sens réel du terme. Pourtant l'interrogatoire sur les généalogies ne permet pas pour tous de remonter jusqu'à l'aïeule fondatrice. Trois d'entre eux, les plus importants numériquement, s'avèrent à cet égard divisés en plusieurs fractions. Pouvons-nous être sûrs que ces fractions sont bien de même origine, et que les intéressés ne se trompent pas en le croyant? N'y a-t-il pas dans la structure sociale des Noirs Réfugiés des mécanismes conduisant à l'assimilation, à la fusion de groupes d'origine hétérogène?

Nous ne pouvons répondre directement à ces questions. Il est indispensable d'étudier au préalable la conception que les Boni ont des liens de parenté à l'intérieur du matrilignage. Nous examinerons ensuite les tableaux généalogiques des divers lignages, et pour ceux que l'étude des généalogies montre divisés en plusieurs fractions, nous étudierons les rapports de ces fractions entre elles.

La parenté à l'intérieur du matrilignage : Les termes de parenté traduisent un système purement classificatoire. Le principe de la parenté classificatoire a été poussé par les Noirs Réfugiés à sa dernière limite, sans aucune atténuation. Tout est axé sur le nombre de générations séparant de l'aïeule fondatrice. L'âge n'intervient pas. Le fait d'appartenir à une branche aînée ou cadette par rapport à telle ou telle aïeule n'intervient pas non plus. **La coutume des Noirs Réfugiés est hostile à toute discrimination qui pourrait conduire à une scission du lignage.**

A un même nombre de générations de la fondatrice, on se dit uniformément frère, *baala*, ou sœur, *sisa*, sans considération d'âge ni de degré de parenté. Il n'existe aucune nuance dans la langue pour différencier le frère au sens propre et le frère au sens classificatoire.

Les gens plus proches de la fondatrice d'une génération sont appelés uniformément oncles, *ligu*, ou tantes, *liga*.

La pensée des Noirs Réfugiés, en matière de parenté, est surtout axée sur la connaissance de ces liens qu'on peut appeler liens horizontaux ; ils les considèrent comme des liens de fait, qu'on leur a fait connaître dans leur première enfance, et peu d'entre eux se préoccupent d'en connaître l'origine exacte. Savoir que N... est leur frère et que M... est leur oncle leur suffit. La connaissance des généalogies demeure le fait des esprits les plus ouverts ; les autres ne s'en préoccupent pas.

Cette conception de la parenté permet de maintenir l'unité d'un lignage **alors même que les liens généalogiques sont oubliés**, et que le groupe est à cet égard coupé en plusieurs fractions. **Les membres du lignage peuvent n'avoir pas conscience de ce fractionnement**, ainsi que nous l'avons observé dans plusieurs cas.

Ainsi dans la figure 3 (exemple fictif), Adam sait qu'il doit appeler Balna frère, Afanis oncle et Sota neveu.

C'est pour cela que nous employons pour traduire le mot *bee* le terme de lignage étendu[1].

---

(1) Cette conception de la parenté se retrouve chez les Agni de la Côte d'Ivoire et les *Fon* du Dahomey ; il est possible qu'elle soit largement répandue en Afrique Noire, surtout dans les populations à filiation matrilinéaire.

Cette conception, associée à celle du *kunu*, s'oppose au fractionnement des lignages sur le plan religieux, alors même qu'une scission est intervenue sur le plan de la résidence. La rigueur du principe posé, la transmission quasi mathématique d'une génération à la suivante d'appellations fondées sur le rang par rapport à la fondatrice, **interdit de penser que des éléments étrangers au lignage puissent par un procédé quelconque, être intégrés dans ce système.** Cependant il demeure un doute quant à la possibilité d'assimiler des fragments de parenté paternelle, car dans la parenté paternelle règne le même principe de parenté classificatoire, et on fait usage des mêmes appellations. Nous montrerons qu'un tel processus d'assimilation existe effectivement sur le plan social, mais qu'il n'est pas concevable sur le plan religieux, le *kunu* étant toujours transmis par la mère.

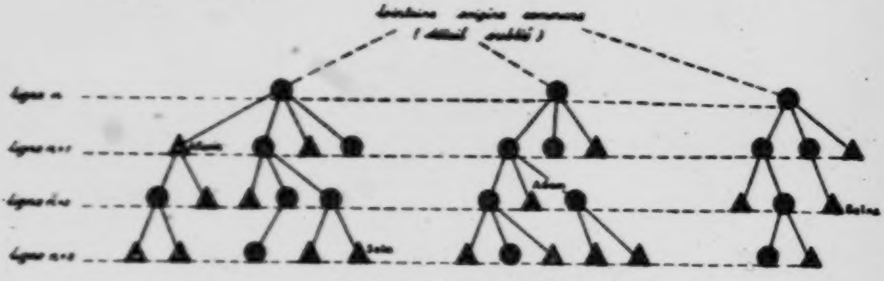


Fig. 3. — Matrilignage étendu

La connaissance des liens généalogiques est très variable d'un lignage à l'autre. En dehors des grandes coupures comme Dipélu I-Dipélu II, nous avons mis en évidence que de petites fractions de quelques lignages ne pouvaient plus être rattachées au tronc principal, les liens généalogiques étant irrémédiablement perdus. Les intéressés ne s'en étaient jamais rendu compte, ils ne s'étaient jamais posé la question. Ce fut le cas notamment :

Des descendants de Samma (Dipélu II, Asisi) ;
Du groupe des descendants de Atili (Lapé, Boniville).

Dans les deux cas la coupure était très récente ; des vieillards morts depuis peu d'années connaissaient les liens généalogiques maintenant perdus.

Situation des lignages en 1958.

Le lignage **Dikan**, dont le chef est le grand man des Boni, est pratiquement éteint puisqu'il ne comprend plus que le grand man Difu ; à sa mort il aura totalement disparu[1].

Depuis deux générations, les divers lignages ont délégué auprès du grand man

---

(1) Il est à noter qu'il existe chez les Djuka un lo Dikan ; la séparation des Dikan-Djuka et des Dikan-Boni, est nécessairement antérieure aux combats de 1793, ce qui montre l'ancienneté de ces groupes.

quelques-uns des leurs, pour conserver à son village une certaine importance. Ainsi Agodé (Boniville) comprend maintenant des fragments des lignages Kotika, Dipélu, Lapé, Dju et Papaiston, formant dans le village autant de petits quartiers individualisés.

Agodé a été fondé par le grand man Ochi, probablement vers 1896, au moment où les Boni furent contraints par le règlement du Contesté du Lawa d'évacuer les villages qu'ils occupaient sur la rive surinamienne. Le surnom de Boniville a été donné par les orpailleurs ; il n'est nullement entré dans l'usage des Boni.

Le lignage Yokubi ou Kotika forme l'important village de Kotika[1]. C'est un de ceux qui sont restés le mieux groupés. Ses membres ont des droits exclusifs sur la région comprise entre le saut d'Abunasunga et leur village. C'est là que depuis plus d'un siècle ils font leurs cultures, et c'est pour cette raison que la région est appelée Abattis Kotika.

Kotika est le plus vieux village Boni. C'est un de ceux qu'avaient fondés les survivants des combats contre les Hollandais quand, vers 1815, ils se réinstallèrent sur le Lawa. Jusqu'en 1896 environ, la presque totalité des Boni s'y trouvaient groupés en un grand village, chaque lignage occupant un quartier différent. Au moment du règlement défavorable à la France du Contesté du Lawa (1896), les divers lignages émigrèrent, fondant notamment les villages de l'Enfant Perdu, Loka, Boniville et Papaiston. Seuls les membres du lignage Kotika restèrent, en plein accord avec le grand man, pour que la terre des ancêtres ne fût pas complètement abandonnée. Ainsi les habitants de ce village sont de nos jours d'obédience surinamienne, sans pour cela cesser d'être fidèles au grand man et d'entretenir des rapports normaux avec les autres groupes.

Les généalogies reconstituées en 1957 par l'interrogatoire systématique des anciens du groupe avaient conduit à trois fractions distinctes que nous appellerons Kotika 1, 2 et 3, remontant respectivement à des aïeules nommées Kénéya, Amawi et Oka. Aucun des membres du groupe ne pouvait remonter jusqu'à la fondatrice commune ; pourtant l'ensemble de ces trois fractions se comporte comme un lignage unique. Tous ses membres connaissent leurs appellations mutuelles « frère », « oncle », etc. Tous sont soumis au même *kunu*.

La loi d'exogamie est respectée à l'intérieur de chaque fraction, mais il y a sept cas d'unions entre membres de fractions différentes ; ces unions sont réprouvées en principe, mais on les tolère.

Ainsi, en matière d'exogamie, nous voyons la pensée des Noirs Réfugiés se détacher du principe rigoureux sur lequel est fondé leur ordre social. C'est la **généalogie effectivement connue** qui compte à leurs yeux sur ce point.

En décembre 1958, nous avons pu reconstituer la généalogie complète du groupe (fig. 4) grâce aux souvenirs de la doyenne du groupe, Ma Imma, qui vit isolée depuis très longtemps dans un village de l'estuaire du Maroni. Les données ainsi reconstituées sont en complet accord avec les appellations de parenté entre membres des diverses fractions.

(1) Ce mot fait allusion à la rivière où la rébellion de 1772 a commencé.

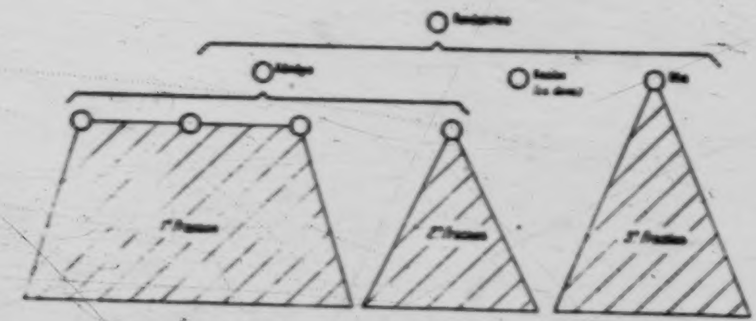


Fig. 4. — Généalogie commune des trois fractions lignage Kotika.

Le cas du lignage Kotika est donc particulièrement intéressant, car nous nous trouvons connaître complètement sa généalogie, alors que ses membres ne la connaissent plus que partiellement.

L'étude de ce groupe montre que l'oubli des liens de parenté est sans conséquence sur le groupement matériel du lignage et sur son fonctionnement en tant qu'unité sociale.

Il n'a de répercussions directes que sur l'observation du principe d'exogamie. Ainsi la façon dont est comprise et observée l'exogamie nous apparaît d'ores et déjà comme un critère secondaire, n'ayant pas de valeur certaine pour la reconnaissance d'une commune origine.

Quelques Djuka et Saramaka se sont établis parmi les membres du lignage Kotika mais à titre individuel.

Le lignage **Lapé** (La Paix), dont le nom fait allusion à l'une des grandes plantations de la rivière de Cottica au XVIIIe siècle, est *partagé entre les petits villages de Lapé* Tabiki et de Loka. C'est un lignage bien groupé dont les membres connaissent parfaitement leur généalogie, jusqu'à une aïeule commune nommée Mata qui a dû vivre à la fin du XVIIIe siècle ; seul un petit groupe que nous appellerons Lapé 2 (descendants de Atih), ne connaît pas exactement les liens qui les rattachent au groupe principal. La loi d'exogamie est respectée rigoureusement à l'intérieur de ce groupe ; il n'y a pas un seul cas de mariage entre les deux fractions. Les membres des deux fractions se considèrent comme un lignage unique. Ils ont le même *kunu*.

Il est à noter qu'il y a chez les Djuka un *lo* Lapé, regardé comme de même origine.

Aucun élément d'origine hétérogène ne s'est établi dans les villages du *lo* Lapé.

Le lignage **Dju**, qui occupe la partie centrale de l'île Asisi, est lui aussi conforme à la définition des groupes de parenté chez les Noirs Réfugiés. Ses membres connaissent entièrement leur généalogie jusqu'à une aïeule commune nommée Aluku, remontant sans doute au milieu du XVIIIe siècle.

Il n'y a chez les Dju aucune fraction séparée du groupe principal.

Il y a également chez les Djuka un *lo* Dju. Le mot Dju fait allusion aux Juifs, le lignage ayant probablement pris naissance dans les plantations appartenant aux Juifs de Surinam.

La loi d'exogamie est appliquée rigoureusement à l'intérieur du *lo* Dju.

Aucun élément d'origine hétérogène n'est établi parmi les Dju.

Le lignage Dipélu était autrefois le plus important ; il est au point de vue généalogie scindé en trois groupes dont les membres sont répartis en trois villages, soumis à des commandements distincts.

Généalogie		Villages
Dipélu I..		L'Enfant Perdu Apatu (fondé en 1882)
Dipélu II, 1re fraction	scission très récente	Kormotibo
Dipélu II, 2e fraction		quelques éléments à Asisi.

— Dipélu I forme une unité remarquable par l'ampleur de sa généalogie, entièrement connue, qui s'étend sur huit générations et remonte à une aïeule commune nommée Sanyan, qui a dû vivre au milieu du XVIIIe siècle. L'origine commune des deux groupes étant nécessairement antérieure à cette aïeule, il paraît logique de la faire remonter au début du XVIIIe siècle. Malgré l'éloignement dans le temps de leur origine commune, les membres des deux groupes connaissent avec précision leurs liens de parenté « horizontaux » (frère, oncle, etc.), qui n'ont rien perdu de leur force bien qu'ils aient perdu toute correspondance avec l'âge des intéressés.

— Dipélu II, dont les membres connaissent mal leur généalogie, paraît par contre en voie de désagrégation. Le chef des Dipélu II, qui porte le titre de Capitaine, réside à Kormotibo. Une partie du groupe s'est établie à Asisi à la suite d'une mésentente, sans cesser d'être soumise à son commandement.

On pourrait croire que la séparation matérielle des deux groupes s'est faite en fonction des généalogies, que la 2e fraction de Dipélu II a émigré en bloc à Asisi, laissant à Kormotibo les membres de la 1re fraction. Mais il n'en est rien ; l'examen du tableau généalogique montre que le groupe émigré provient aussi bien de l'une que de l'autre ; c'est là un aspect très remarquable de la structure sociale des Noirs Réfugiés, qui découle directement de leurs conceptions de la parenté classificatoire. Un homme est chez lui partout là où résident ses « frères » et ses « oncles » classificatoires, et si une séparation matérielle intervient dans le groupe, les préférences et les affinités personnelles auront autant d'influence que la proximité de la parenté.

Voici 3 générations, Dipélu ne formait qu'un groupe, sous la direction d'un chef unique résidant à Kormotibo. Le processus de sa désagrégation est un bel exemple de ce que produisent les Européens en s'immisçant dans la vie sociale d'une tribu africaine pour distinguer un homme qui leur paraît plus intelligent et plus actif que les autres.

Le compagnon de l'explorateur Crevaux, Apatu, qui appartenait à ce groupe, fut à son retour comblé d'honneurs, doté du titre de Capitaine et d'une solde ; il entra en conflit avec le chef légitime du *lo*, fit sécession et fonda un village aux abords de Saint-Laurent, entraînant une fraction du groupement.

Ce village était sans avenir, ses effectifs n'ont fait que fondre depuis un demi-siècle, notamment sous l'influence des maladies vénériennes.

Ni le temps, ni la séparation géographique n'ont provoqué de scission sur le plan religieux, ni sur le plan juridique. A cet égard, les membres de Dipélu I et Dipélu II continuent de se considérer comme un même lignage. Ils demeurent soumis au même *kunu*.

La loi d'exogamie demeure appliquée rigoureusement à l'intérieur de Dipélu I et à l'intérieur de Dipélu II, mais les unions sont permises entre Dipélu I et II. Il n'y a plus à ce sujet de sanctions sociales, et l'origine commune des deux groupes est si éloignée qu'on ne songe plus guère à leur appliquer le terme de *pikadu*. Mais elles demeurent exceptionnelles, les intéressés continuant à craindre une sanction suprahumaine.

Aucun élément d'origine hétérogène, fragment de parenté paternelle ou étrangers réfugiés, ne s'est établi parmi les Dipélu.

Le lignage **Papaïston** ou **Kowina** (village Papaïston) est demeuré parfaitement cohérent et bien groupé. Ses membres connaissent leur généalogie jusqu'à une aïeule nommée Térésa qui a dû vivre au début du XVIIIe siècle. Mais il existe une petite fraction, presque éteinte d'ailleurs, que nous désignerons par Papaïston 2, qui présente une généalogie distincte remontant presqu'aussi loin dans le temps. Personne ne peut préciser l'origine de ce groupe ; on le regarde comme relié par des liens de parenté au groupe principal, mais les membres des deux groupes considèrent qu'ils forment deux *los* distincts. Ils n'ont pas le même *kunu*.

Les unions ne sont pas tolérées à l'intérieur du groupe principal, mais elles sont admises entre membres des deux groupes.

En outre vit avec les Papaïston un petit groupe réfugié du Surinam vers la fin du XIXe siècle, originaire de la tribu Bakabuchi. Ce groupe n'a aucun rapport de parenté avec les Papaïston, mais s'est placé sous l'autorité du chef *lo* Papaïston. On le désigne généralement par « la famille de Toïna », Toïna étant la doyenne de ce groupe.

Le lignage **Awara Bakka** (village Asisi) a une structure plus complexe et particulièrement intéressante. L'étude de sa généalogie montre qu'il est en fait divisé en trois fractions que nous appellerons Aw.B.1, Aw.B.2, Aw.B.1. Les Aw.B.1 connaissent parfaitement leur généalogie, jusqu'à une aïeule nommée Akyé, trisaïeule de la centenaire Kuluba († 1957). Akyé a dû vivre vers la fin du XVIIIᵉ siècle.

Awara Bakka 3 est un fragment de parenté paternelle qui a été « assimilé » au groupe principal par un processus dont il existe plusieurs autres exemples parmi les Boni. Il a été fondé par Anéta, femme Djuka originaire du village de Tabiki sur le Tapanaoni, épouse de Pèèyon (Aw.B.1), restée là après la mort de son mari avec sa nombreuse descendance.

Les membres de ce groupe, qui normalement devraient être regardés comme Djuka et étrangers au *lo*, finissent par être englobés dans l'organisation sociale et le culte des ancêtres des Awara Bakka. Les filles de Anéta et de Pèèyon étaient appelées « sœurs » par les Aw.B.1 au titre de la parenté patrilinéaire. On a transposé ces appellations pour leurs descendants, au point que beaucoup ont fini par perdre de vüe leur origine véritable ; mais les Aw.B.3 conservent une responsabilité religieuse et juridique distincte, et sont soumis à un *kunu* particulier, celui du village Djuka de Tabiki d'où était issue leur aïeule.

En effet, nous le montrerons en étudiant les croyances des Boni, le *kunu* est irrémédiablement transmis par la mère et aucun processus d'assimilation ne peut jouer à cet égard. Ainsi les Aw.B.3 ne font pas vraiment partie du lignage, ils en sont séparés par un critère net, apparent aux yeux de tous, impossible à méconnaître ou à oublier.

Les Aw.B.2., sur lesquels nous n'avons pu avoir de renseignements certains car ce groupe, très fermé, ne s'est pas prêté volontiers à l'enquête, paraissent être dans une situation très semblable, à cette différence près que leur généalogie remonte beaucoup plus loin dans le temps et qu'on ne se souvient plus de l'origine de cette fraction ni des circonstances qui ont lié son destin à celui des Aw.B.1. Il semble que ce groupe a un *kunu* distinct.

Le lignage Awara Bakka est dans une situation particulière au point de vue de l'exogamie, car non seulement il y a des mariages d'une fraction à l'autre, mais on en compte deux à l'intérieur de la même fraction, et entre parents relativement proches. Ainsi ce groupe, sans rejeter ouvertement la loi d'exogamie, ne lui attache pas la même importance que les autres.

Le lignage Afi. Ce lignage a été fondé par Afi, épouse d'un homme de Papatston, venue vivre avec lui. Elle était issue, comme le lignage Toïna, de la petite tribu appelée Bakabuchi, qui vit à Surinam. Cependant les lignages Afi et Toïna ne sont pas de même origine matrilinéaire et les membres actuels de chacun des deux petits groupes n'ont aucun culte commun. Les uns et les autres ont perdu tous liens avec leur tribu d'origine et leur vie sociale est entièrement dépendante de celle du groupe Boni qui les a accueillis.

Afi s'était établie dans les environs de Kormotibo. Cet emplacement est abandonné par ses descendants qui vivent la plupart à Asisi, les autres à Kormotibo.

Le lignage a perdu tout lien avec son groupe d'origine. On admet cependant que si l'un d'eux voulait y retourner, en prouvant sa parenté, il reprendrait tous ses droits et pourrait exiger un emplacement pour faire ses abattis.

Le processus d'assimilation qui se produit pour les Aw.B.3 n'a pas joué pour les descendants de Afi par rapport au lignage Papaitton. Ils sont regardés comme un groupe familial distinct, insuffisamment nombreux pour constituer une unité sociale, et dont les membres sont placés sous le commandement des chefs des villages où ils ont élu résidence. Il est possible que plus tard, si leur nombre continu à s'accroître, ils fondent un village distinct dont le chef sera reconnu comme capitaine. Un nouveau *lo* se trouverait ainsi créé.

Nature réelle des groupes de parenté matrilinéaire des Boni. L'examen fait de la situation des divers lignages amène aux conclusions suivantes :

L'oubli des généalogies n'entraîne aucun fractionnement des lignages sur le plan matériel ni sur le plan religieux.

Les conceptions des Boni relatives à la parenté classificatoire, ainsi que leur coutume hostile à toute discrimination à l'intérieur du lignage, font obstacle au fractionnement. Quand une séparation s'est produite sur le plan de la résidence et du commandement, elle n'a pas de répercussion sur le culte commun qui cimente le lignage ;

La façon dont est appliquée la loi d'exogamie ne constitue pas un critère valable, l'attitude des divers groupes à cet égard étant très variable ;

Aucun processus d'assimilation ne permet d'intégrer au lignage des éléments d'origine étrangère : il existe un processus d'assimilation de fragments de parenté patrilinéaire. Mais cette assimilation n'est pas complète, elle ne joue pas sur le plan de la responsabilité juridique et religieuse ;

En définitive, le critère le plus sûr d'une véritable origine commune matrilinéaire est l'unité de responsabilité juridique et religieuse, marquée par le même *kunu*. Le *kunu*, transmis irrévocablement par la mère quelles que soient les conditions de son mariage, pesant collectivement sur tous les membres d'un lignage et ne pouvant être conjuré que par leurs prières collectives, est le véritable ciment des groupes de parenté.

De par sa nature même, le *kunu* s'oppose à toute scission des groupes. Ni le temps, ni la séparation géographique ne peuvent le rompre.

L'exemple de Dipélu I et II est caractéristique à ce sujet car ses membres restent rigoureusement soumis aux mêmes *kunu*, bien que l'aïeule commune supposée remonte sans doute au début du XVIII^e^ siècle, et que depuis trois générations ils soient répartis entre quatre villages situés à huit jours de canotage l'un de l'autre. Nous pouvons, avec très peu de chances d'erreur, affirmer qu'ils ont bien une commune origine matrilinéaire et qu'ils constituent effectivement un lignage.

Remarquons à ce sujet que **la séparation géographique ne peut jouer le même rôle chez les Noirs Réfugiés que dans les tribus africaines de cultivateurs.** Les Noirs Réfugiés, dont l'habitat est linéaire le long des rives du fleuve et qui, pratiquant le canotage, sont sans cesse en déplacements, ne peuvent être complètement isolés les uns des autres.

Dans ces conditions, comment s'expliquer l'existence à l'intérieur de certains lignages de fractions individualisées, soumises à un *kunu* distinct, comme Papaïsion 2?

Il est permis de croire que ces fractions n'ont pas vraiment la même origine que le groupe principal et qu'elles résultent d'un processus d'assimilation d'un fragment de parenté paternelle.

Nous avons cité l'exemple des descendants de Anéla (Aw.B.3.). Ils sont déjà intégrés à la vie sociale du groupe ; dans deux ou trois générations, personne ne se souviendra plus de leur origine exacte. Mais ils resteront différenciés de la fraction principale des Awara Bakka parce qu'ils demeureront soumis au *kunu* de leur aïeule.

Tels sont les éléments que nous pouvons tirer d'une étude générale des groupes de parenté chez les Boni. Nous rechercherons d'autres données dans l'étude de l'implantation de ces groupes sur le sol, et notamment de la répartition des terres entre eux ; enfin, nous étudierons la coutume familiale et notamment l'héritage.

Une compréhension complète du système de parenté et de son fonctionnement ne pourra être obtenue que dans l'avenir, en suivant l'évolution des groupes de parenté, la formation de nouveaux villages et la désignation de nouveaux chefs.

C'est ce qui impose un inventaire aussi précis que possible de la population dans son état actuel.

Les groupes de parenté matrilinéaire chez les Noirs Réfugiés Djuka et Saramaka. Les auteurs qui ont décrit la structure sociale des Djuka et des Saramaka, groupements sensiblement plus nombreux que les Boni, ont relevé également l'emploi des mots *lo* et *bee*, mais leur donnent un sens tout différent.

L'organisation qu'ils décrivent peut être résumée ainsi :

Avant de constituer des tribus, les rebelles vivaient en petits groupes à proximité des plantations dont ils s'étaient évadés ; ces groupes d'origine composite étaient désignés par le mot *lo* qui veut dire : troupe, bande ; on emploie le même mot pour désigner une bande d'animaux.

Ces rebelles appartenaient à toutes les nations de la *côte occidentale* d'Afrique. Il a pu y avoir par endroits, tentative de regroupements d'éléments appartenant à une même nation, comme le prouvent les noms de village Loango, Dahomey, chez les Saramaka. Mais la plupart de ces petits groupes étaient très probablement d'origine hétérogène ; dans chacun de ces *lo*, le plus brave et le plus capable se trouva désigné comme chef.

Après la reconnaissance des Djuka et des Saramaka par le gouvernement de Surinam et leur regroupement sur les grandes rivières de l'intérieur, ces groupes ont conservé leur unité puisqu'ils avaient une organisation de fait et des chefs. On les désigna tout naturellement par le nom de la plantation dont ils étaient issus. On dit par exemple *Dju nênge* pour les anciens esclaves des juifs, *Kɔpani nênge* pour les anciens esclaves de la Compagnie des Indes Orientales.

Au cours du XIXᵉ siècle, l'effectif des Noirs Réfugiés s'est accru très vite, sous l'influence d'une forte natalité. Les lignages au sens propre du terme, *bee*, entendant par là les descendants d'une même aïeule, ont pris une importance suffisante pour constituer des unités sociales distinctes. Ils se groupèrent en villages distincts et même les plus importants ont *éclaté* en plusieurs villages dont le chef a été reconnu comme « Capitaine » par le grand man, puis par le Gouvernement. Le nombre des Capitaines Djuka reconnus par le Gouvernement de Surinam n'a cessé de croître, il était ces dernières années de vingt-huit.

Le *lo* ne représenterait plus une unité sociale effective mais ses membres conserveraient des cultes communs. On dit par exemple que les *Dju néngé* vont chaque année, pour un rite, chercher de la terre à la Savane des Juifs où leurs ancêtres ont été esclaves.

Cette explication paraît vraisemblable. Le groupe de parenté n'est pas la seule unité sociale connue des Africains ; le lien de l'homme et de la terre possède à leurs yeux une importance égale ; le fait que leurs pères avaient vécu ensemble, qu'ils aient été enterrés dans le même cimetière, créait entre les esclaves rebelles un lien de fait qui a pu suffire, au début de la rebellion, pour fonder des villages et une organisation sociale.

Cependant cette théorie ne peut être admise sans réserves. Elle n'a pu être vérifiée par des études systématiques, les Djuka et les Saramaka s'étant fermement opposés jusqu'ici à toute investigation ethnographique comportant le relevé des généalogies et l'inventaire de la population des villages.

Elle est en contradiction avec ce que nous avons relevé chez les Boni. Dans ce groupement, on compte six grands lignages dont quatre (Dju, Kotika, La Paix, Dikan) ont un nom faisant allusion lui aussi aux plantations dont s'étaient enfuis leurs ancêtres.

Pourtant il s'agit bien de lignages au sens propre du terme, et on ne se souvient pas qu'il ait jamais existé une autre organisation. Aussi, en l'absence d'études systématiques des Djuka et des Saramaka, le problème de l'origine de leurs groupes de parenté demeure obscur. L'avenir permettra de vérifier l'une ou l'autre des deux hypothèses :

1° *Le lo* = groupement de fait de rebelles de toute provenance, qui s'est à la longue scindé en lignages, mais qui subsiste sous forme d'un culte commun ;

2° *Le lo* = lignage, dès l'origine.

CONCEPTIONS RELATIVES A LA PARENTÉ ET AU MARIAGE

Liens entre l'individu et les ancêtres. Avant d'examiner de façon plus approfondie la structure sociale et familiale des Noirs Réfugiés, il est indispensable d'étudier quels liens religieux sont supposés entre l'individu et les ancêtres. On se trouve ici en présence de croyances de base qui paraissent identiques dans les diverses tribus des Noirs Réfugiés de Guyane, et dont résulte leur structure.

Dans les civilisations de l'Afrique Noire, il est supposé qu'un courant de vie et de force circule par l'intermédiaire des ancêtres de la divinité aux hommes. Chez les Noirs Réfugiés il est admis qu'à cet égard chaque homme n'est relié qu'à ses ancêtres en ligne maternelle. S'il se trouve en proie à la maladie, à l'injustice ou à l'adversité, il ne peut, dans sa prière, s'adresser qu'à eux.

Cela ne veut pas dire que le lien avec le père est méconnu, ou considéré comme de peu d'importance ; il est admis, nous le verrons, que dans la création de l'homme certains éléments psychiques se transmettent du père au fils. **Mais le courant de force qui relie l'individu aux ancêtres ne passe pas par le père.** On ne peut prier *utilement* l'âme de son père défunt. Si je me trouve malade et si la divination incrimine l'action de l'âme de mon défunt père, je ne peux adresser directement à lui ni prière, ni offrande ; j'aurai recours pour cela à un de ses proches parents en ligne maternelle.

Un autre principe très important dans l'esprit des Noirs Réfugiés, est que les prières doivent être collectives ; **les principales cérémonies, comme la prière du nouvel an, doivent réunir, au moins en principe, la totalité du lignage.**

Ces notions ont certainement influencé la coutume des Noirs Réfugiés en ce qui concerne la résidence et le mariage. Le lignage ne peut admettre le départ définitif de la femme hors de son pays natal, et pas davantage celui de l'homme. Dans les populations à filiation matrilinéaire d'Afrique Noire, cette conception se concilie avec les nécessités de la vie pratique de la manière suivante : la femme quitte sa parenté pour s'établir auprès de son mari, mais ses enfants arrivés à l'âge adulte doivent y revenir. On ne peut donc attribuer à cette seule préoccupation le régime particulier du mariage chez les Noirs Réfugiés, ne comportant pas de cohabitation permanente de l'homme et de la femme. Nous verrons que ce régime a été inspiré par des nécessités d'ordre social et psychologique. Mais le souci de l'unité du lignage, auquel il correspond parfaitement, a certainement contribué à en faire un principe rigoureux de droit coutumier.

La parenté à l'intérieur du matrilignage. Les termes de parenté traduisent un système purement classificatoire. Ils ne dépendent que du nombre de générations séparant de la fondatrice. Sont regardés comme membres du matrilignage et englobés dans le système d'appellation, les fils des femmes issues de la fondatrice en ligne utérine. Les enfants de ces hommes ne font plus partie du matrilignage.

Baala, (frère) *Sisa*, (sœur)	frères et sœurs au sens classificatoire. Personnes qu'un même nombre de générations sépare de la fondatrice.
Tiyu, tiya, (oncle, tante)	personnes plus proches de la fondatrice d'une génération.
Gadia, gauma, (grand-père, grand-mère)	personnes plus proches de la fondatrice de deux générations.
Avo (arrière grand-mère)	femmes plus proches de la fondatrice de trois générations.
Sisa pikin (neveux)	personnes plus éloignées de la fondatrice d'une génération.

D'une façon générale un homme situé sur la ligne n appelle oncles et tantes tous ceux qui sont situés sur la ligne n—1, et neveux tous ceux qui sont sur la ligne n+1.

Exemple (voir tableau généalogique du *lo* Dju) : Fintiman (F7) considère Aliki (E23) (sa parente au 9e degré) comme sa tante, au même titre que Wima (E3), sœur de sa mère. De même il considère Sosoman (E14), aussi bien que Atikati (E18), comme son oncle, bien que Sosoman soit plus jeune que lui de 10 ans. Il admet que Sosoman peut dans une certaine mesure lui donner des avis et que sa voix est prépondérante sur la sienne.

Il considère Adüso (F37), son parent au 10e degré, comme son frère au même titre que Klémenti, son frère au sens propre. Paana (G2), Kéwénu (G10) aussi bien que Soalufu (G12) sont ses neveux et nièces, *sisa pikin*.

A une génération de plus, il dit « mes petits enfants ».

La rigueur même de ce principe semble devoir conduire à une scission des lignages, car on conçoit mal que des gens supportent d'appeler « ma grand-mère » des filles plus jeunes qu'eux, et de leur témoigner du respect ; or cela doit nécessairement se produire au bout d'un certain nombre de générations, car ainsi que nous le verrons, la fécondité des femmes Boni se prolonge parfois jusqu'à l'âge de 50 ans et il y a des cas où l'intervalle entre l'aîné et le cadet atteint 35 ans.

Cependant nous n'avons pas observé en fait, que cette conception de la parenté conduise à des scissions ni même à des froissements sérieux.

Cela tient à la nature même de la hiérarchie et des liens sociaux à l'intérieur du matrilignage ; ils comportent une tutelle collective d'une génération sur la suivante, et de même une tutelle collective des ancêtres sur les vivants. Mais de même qu'est évitée toute prière, toute invocation s'adressant individuellement à tel ou tel ancêtre, la hiérarchie des Noirs Réfugiés ne donne pas naissance à des relations d'autorité d'homme à homme, qui ne seraient pas supportées. Seul, le *hedemã* ou Capitaine, désigné par l'assemblée du lignage, exerce un commandement personnel ; encore a-t-il soin de le limiter presque exclusivement à des fonctions religieuses.

Les « oncles » exercent collectivement une autorité sur la génération des « neveux ». Ils tiennent conseil, notamment s'il s'agit de mariages. Ils ne votent pas à proprement parler mais l'opposition de 3 ou 4 d'entre eux empêche l'exécution d'un projet. Il n'y a pas de voix prépondérante pour les oncles les plus proches (toutefois en pratique on semble en tenir compte). Mais l'aîné des oncles au sens classificatoire est unanimement reconnu comme prépondérant.

Existence de patrilignages. Les matrilignages ne sont pas les seuls groupes de parenté des Noirs Réfugiés. Chacun reçoit de son père un interdit fondamental *-bwasi kina-* qu'il devra observer toute sa vie et que lui-même transmettra à ses enfants. Il est unanimement admis que la rupture de cet interdit donne la lèpre *(bwasi)*.

Cet interdit ne se transmet jamais par les femmes. Il se transmet du père au fils ou à la fille. Le fils l'observera et le transmettra ; la fille l'observera sa vie durant, mais elle ne le transmettra pas.

L'existence du *bwasi kina* divise les Boni en des groupements de fait qu'on peut considérer comme des patrilignages. Ces patrilignages n'ont pas de nom, pas de chef, pas d'organisation ; leurs membres sont dispersés dans les divers matrilignages et s'ignorent pour la plupart les uns les autres.

Ils existent pourtant et s'étendent à l'ensemble des tribus des Noirs Réfugiés.

Leur importance aux yeux des Noirs Réfugiés vient de ce qu'ils comportent une loi d'exogamie : un homme et une femme qui ont même *bwasi kina* ne peuvent se marier ; ce serait *pikadu*, inceste au sens large, faute contre l'exogamie, au même titre que l'union de deux membres d'un même matrilignage.

Il est difficile d'évaluer le nombre de ces patrilignages qui nous paraît chez les Boni être d'une vingtaine au moins ; en effet, les Boni ne disent pas volontiers leurs *bwasi kina*, de peur qu'un de leurs ennemis ne mélangent pour leur nuire à leur nourriture une parcelle de la nourriture interdite ; d'autre part, ils ne connaissent pas leur parenté paternelle au-delà de leur grand-père. La reconstitution par interrogatoire des patrilignages paraît donc illusoire.

Les *bwasi kina* que nous avons pu connaître sont tous d'ordre alimentaire. Ils portent sur le caïman, le « tigre », la tortue, la poule blanche, le pian *(awali)*, l'anguille. Souvent le caïman est donné en plus d'un autre animal. Mais il est inexact de dire que les Noirs Réfugiés ont un interdit général sur le caïman.

Les relations patrilinéaires ont d'autres incidences importantes que nous exposerons en parlant des croyances des Boni. Du point de vue de la structure sociale, notons :

— Que la relation patrilinéaire n'a aucune influence sur la résidence ni sur l'organisation de la vie matérielle ;

— Que la loi d'exogamie qu'elle comporte n'a qu'une faible influence sur la liberté de choix des couples, en raison du nombre relativement élevé des patrilignages.

Dans la mesure où les liens de parenté patrilinéaires sont connus (en général les gens ne vont pas au-delà de leur grand-père), on emploie les mêmes termes de parenté que dans le matrilignage, avec la même valeur classificatoire.

Appellations. Nous avons vu qu'à l'intérieur du matrilignage les appellations de parenté ne dépendent que du nombre de générations par rapport à la fondatrice.

En parlant familièrement, on emploie pour s'adresser :

— Aux gens de la même génération, l'expression	*ba*	Untel... (homme)
	ṣa	Une telle (femme)
— — d'une génération au-dessus, l'expression	*liyu,*	oncle
	liya,	tante
— — de deux générations au-dessus, l'expression	*papa*	
	mama.	

Papa ne veut pas dire père, mais ancien, honorable. De même *mama* veut dire femme âgée et respectable.

Par exemple pour dire bonjour on dira selon les cas : *ba* Untel, *ɔdio*, ou *liyu*, *ɔdio*.

Pour parler aux gens d'une génération au-dessous, on dit *mati* (camarade) ou on les appelle par leur nom sans autre appellation, ce qui serait considéré comme très insolent en s'adressant à ses « frères » ou à ses « oncles ».

Pour parler à sa mère on emploie une expression particulière, souvent formée de *ma* suivi de la dernière syllabe de son nom.

Par exemple Asakundu (*lo* Lapé) est appelée par ses fils Ma Ndu ou Mama Ndu. Béniti (*lo* Dju, † 1955) était appelée par ses enfants Ma Béniti ou Anti.

Les appellations relatives au patrilignage sont exactement les mêmes, à l'exception de *mi ta*, mon père. Mais comme ces patrilignages n'ont pas de fonction sociale pratique, étant limités à la transmission d'un interdit, les liens de parenté n'y sont pas connus au-delà de la 2e génération et on s'en préoccupe fort peu.

Quand on s'adresse à quelqu'un d'un lignage différent, on emploie, par déférence, les mêmes termes selon que la personne à laquelle on s'adresse paraît de même âge ou plus âgée. C'est particulièrement net pour les gens âgés qu'on appelle uniformément *papa* et *mama*. Pour les gens à peu près de même âge, si on les connaît bien on dit *ba* Untel ou *sa* Une telle. Pour les hommes qu'on connaît mal on emploie souvent *masa* Untel (*masa* = Monsieur). Les Boni sont assez pointilleux à cet égard. Il leur est fort désagréable d'être appelés directement par leur nom ; leurs employeurs européens ont l'habitude de leur parler ainsi, ils l'admettent de leur part mais non sans réticence.

Des appellations particulières résultent du mariage ; les termes utilisés sont réciproques :

Pay désigne la relation entre beau-père, beau-fils ou belle-fille.
May — la relation entre belle-mère, gendre.
Swagi — la relation entre beaux-frères.
X *a ogu mi pay* veut dire aussi bien : « X est mon beau-père » que « X est mon gendre ».

En règle générale un homme appell[illegible]*i* tous ceux que sa femme appelle frères au sens classificatoire, et *pay* tous ceux qu'elle appelle oncles. Mais le terme *may* ne s'emploie qu'à l'égard de la propre mère de la femme.

On continue à employer les termes *swagi*, *pay*, *may* même après la rupture d'un mariage, de sorte qu'ils sont d'un usage fréquent. Quant à la femme elle-même, on dit *sa* Une telle en lui parlant, comme à une sœur.

Le mariage. Les conceptions des Noirs Réfugiés à ce sujet sont remarquables. Le mariage, au sens africain du terme, compris comme un contrat entre deux parentés, n'existe pas chez eux. L'union de l'homme et de la femme ne comporte aucune sorte de contrat entre leurs parentés et par voie de conséquence, aucune compensation matrimosiècle. Les Noirs Réfugiés sont la seule population négro-africaine à notre connaissance, dont la coutume ne comporte aucune forme de « dot », ni en argent ni en nature.

La vie de famille au sens où nous l'entendons n'existe pas ; comme nous le verrons plus loin, le mariage est interdit entre gens du même lignage, ce qui implique que le mari et la femme résident dans des villages différents. L'homme bâtit une maison à sa femme dans le village natal de celle-ci, mais il ne vient pas vivre avec elle ; il lui rend comme à ses autres femmes des visites de quelques jours au cours desquelles il lui fournit les objets d'importation (sel, pétrole, étoffes, etc.) dont elle a besoin, lui apporte son aide pour les travaux pénibles, tandis que, de son côté, elle lui remet les produits de l'abattis. Le reste du temps il vit en célibataire dans le village de sa mère où il bâtit sa propre maison. S'il est très attaché à sa femme, il peut venir résider avec elle et peut même obtenir sans grande difficulté de l'emmener vivre dans son propre village, mais peu de couples usent de cette faculté, car l'homme et la femme tiennent avant tout à leur indépendance.

La vie de l'homme et celle de la femme restent entièrement séparées et leur union a davantage le caractère d'une association temporaire, fondée sur des intérêts matériels, que celui d'un mariage ; la vie familiale de chacun d'eux reste entièrement axée sur son matrilignage.

Cette organisation, comparée à ce que l'on trouve dans la plus grande partie de l'Afrique, est très avantageuse pour la femme qui jouit d'une totale indépendance. Mais elle a pour contrepartie une grande instabilité des unions.

L'union de l'homme et de la femme a si peu le caractère d'un mariage qu'il n'existe dans la langue Boni aucun mot signifiant à proprement parler « époux » et « épouse ». On dit : *mi libi anga* X = « je vis avec une telle ».

Comment le système social et matrimonial des Noirs Réfugiés s'est-il constitué ? On pourrait croire qu'un des systèmes de l'Afrique Occidentale a été purement et simplement transposé, mais il n'en est rien. Dans ce domaine comme dans celui des croyances, les ancêtres des Noirs Réfugiés ont élaboré à partir de sources nombreuses, une synthèse originale.

Les nations africaines dont étaient issues les rebelles étaient certainement, en grande partie sinon en majorité, patrilinéaires. C'est notamment le cas des Fon du Dahomey, auxquels ont été emprunté d'importants éléments culturels, notamment les principaux cultes de possession. Celles qui étaient matrilinéaires admettaient toutes la résidence patrilocale, c'est-à-dire le départ de la femme hors de son village et son établissement au village de son mari.

Les rebelles du XVIIIe siècle, les archives l'attestent, comprenaient un fort pourcentage de « nègres d'eau salée », nés sur la terre africaine ; tel était par exemple Codio Coromantin, un des lieutenants de Boni ; ceux qui n'étaient pas nés en Afrique avaient, pour la plupart, été instruits dans une tradition africaine, par un père ou un oncle. On peut être certain qu'une fois parvenus à la liberté ils ont cherché à organiser leurs villages selon la coutume familiale à laquelle ils avaient été formés, c'est-à-dire à constituer, les uns une société patrilinéaire et patrilocale, les autres une société matrilinéaire mais à résidence patrilocale. Nous savons par exemple que Boni avait choisi pour successeur son fils Agosu.

Une coutume familiale est chose autrement tenace qu'une langue, une technique, voire un culte. Les hommes s'attachent désespérément au système social et matrimonial qu'ils ont reçu, avec le sentiment que s'ils l'abandonnaient leur univers familier s'écroulerait. Ne voyons-nous pas de nos jours dans les grandes villes africaines, des groupes complètement séparés géographiquement de leur tribu d'origine, soumis parfois depuis plusieurs générations à l'influence européenne, maintenir avec acharnement leur système matrimonial? Pourtant, dans l'ensemble des tribus des Noirs Réfugiés, la filiation patrilinéaire n'a prévalu nulle part, et la résidence patrilocale a disparu, semble-t-il, assez rapidement ; le problème ne peut être éludé par des explications faciles telles que l'influence de l'esclavage ou la rareté des femmes parmi les rebelles[1].

On est obligé d'admettre que des raisons profondes ont rendu les groupes patrilinéaires moins viables que les autres, et ont conduit finalement à leur dissolution. Ces raisons nous paraissent être de deux ordres :

- L'esprit d'indépendance de la femme africaine, soucieuse avant tout de sa liberté à l'égard de l'homme ;
- la loi morale et religieuse sous laquelle s'est faite l'unification des tribus des Noirs Réfugiés, impliquant le rejet de toute forme de violence et d'oppression. Sous cette loi il ne pouvait plus être question d'emmener la femme hors de son village maternel si elle y était attachée, et pas davantage d'exercer sur elle une coercition pour la faire demeurer dans une union qui avait cessé de lui plaire.

La formation des patrilignages a dû être entravée par de nombreux divorces ; de plus, en cas de divorce, la femme, à n'en pas douter, prétendait emmener ses enfants, ne reconnaissant aucun contrat entre les deux parentés qui pût influer sur son libre arbitre ; on peut également être certain que les enfants, consultés, devaient dans la plupart des cas suivre leur mère et se grouper dans leur parenté maternelle. Cette tendance demeure parfaitement observable de nos jours ; nous en verrons toute l'importance en étudiant comment sont élevés les enfants et quelle tutelle est exercée sur eux.

Or il n'y a pas de patrilignage concevable si, en cas de divorce, les enfants ne restent pas avec le père. Il existe des sociétés patrilinéaires où la femme est libre, ne fût-ce que la société Peule, où les divorces sont très fréquents. Mais la coutume africaine veut qu'en régime patrilinéaire, du fait du versement de la dot, la parenté de la femme perde tout droit sur les enfants. Ils sont entrés dans la parenté de l'homme et dans son culte des ancêtres.

La formation de groupements *matrilinéaires et patrilocaux* a dû elle aussi se heurter à des difficultés analogues, les femmes ne quittant pas volontiers leur village d'origine.

On peut imaginer assez aisément que dans la période initiale de la formation des

---

(1) Les groupes rebelles ont été vite équilibrés au point de vue démographique, car ils allaient enlever des femmes sur les plantations.

nouvelles tribus, les différents systèmes matrimoniaux ont coexisté ; puis les groupes patrilocaux, moins viables, se sont progressivement dissous, tandis que la coutume actuelle se constituait.

Ce point de vue est confirmé par un renseignement précis recueilli à la fin du XIX^e siècle par l'explorateur Coudreau. A la mort d'Agosu, fils de Boni, c'est son fils Gongo qui lui succéda. Mais après la mort de Gongo, la succession se fit selon le régime matrilinéaire.

Un autre aspect important du système matrimonial des Noirs Réfugiés est l'absence de toute compensation ou prestation. Même s'il arrive qu'une femme quitte définitivement son lignage pour s'établir dans le village de son mari et y faire souche (c'est notamment le cas des lignages Afi et Toïna cités plus haut), cela n'entraîne aucune compensation. C'est contraire à la coutume et mal vu, mais si la femme tient absolument à quitter sa parenté elle est libre de le faire. On ne peut rien réclamer au lignage de son mari.

L'interprétation habituelle de la compensation matrimoniale, regardée comme un mécanisme d'échange de femmes entre les groupes, ne paraît donc pas valable ici. Si une femme quitte définitivement un lignage Boni pour aller faire souche par exemple chez les Djuka, sa descendance est perdue pour le lignage sans aucune possibilité de compensation. Pourtant cette société si profondément enracinée dans la terre africaine ne prévoit en pareil cas aucun versement ou prestation.

Les choses s'éclairent si on considère le lignage non pas en tant que groupement matériel effectif, mais comme communauté spirituelle soumise à une même loi religieuse. Dans la pensée des Noirs Réfugiés, le lien religieux fondamental qui unit l'individu à ses ancêtres en ligne utérine ne peut être brisé quoi qu'on fasse.

Où qu'elle aille, la femme émigrée demeure membre de la communauté spirituelle ; elle reste, elle et ses enfants, soumise au même *kunu*. Ce lien religieux ne peut pas non plus être transposé sur la parenté maternelle.

Ainsi compris, le mariage ne rompt aucun lien spirituel, il n'en crée aucun ; il ne donne donc lieu à aucune compensation.

Ces considérations montrent que la « dot » africaine, telle que la conçoivent les sociétés patrilinéaires, n'est pas seulement un mécanisme d'échange de femmes entre des groupes matériellement constitués. Elle peut aussi avoir comme but, sans que les intéressés en aient bien conscience, de compenser pour la communauté spirituelle du lignage la perte des enfants à naître de la femme, leur passage à un autre culte.

Un exemple de scission dans un groupe de parenté : la séparation de Dipélu II entre Kormotibo et Asisi. (Voir tableau généalogique des Dip. II).

Cette scission a résulté d'un incident dérisoire : une brouille survenue entre ○ Alawenchi † (E19) et ○ Bongo (E6), à l'occasion d'une houe que la première prétendait lui avoir été volée par Bongo.

Ni l'une ni l'autre ne voulant céder, elles se fâchèrent définitivement et se battirent.

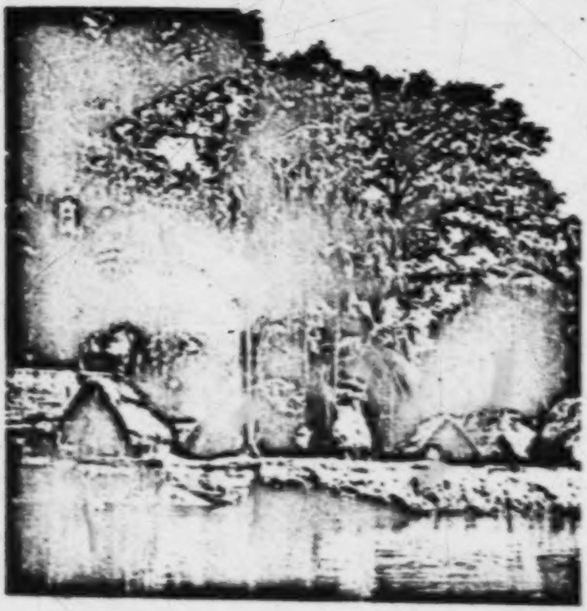


Fig. 5. — Village Boni

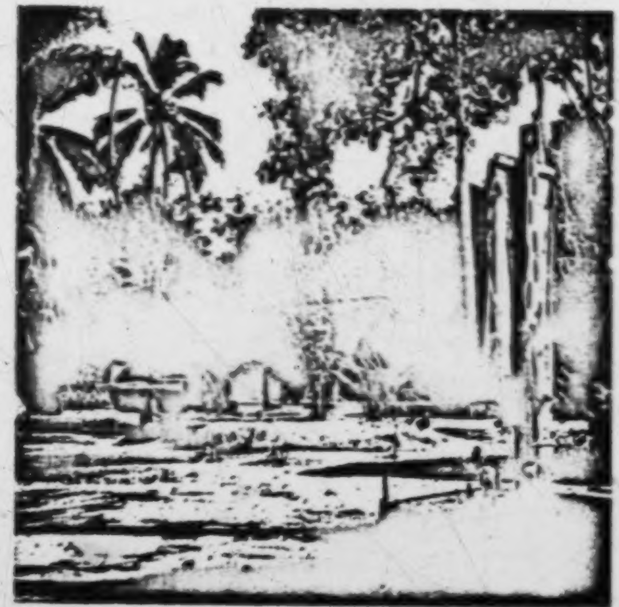


Fig. 6. — Le *faaka tiki*
du lo Kotika

[facing p.38]

△ Agosa, chef du lignage, prenant le parti de Alawenchi, décida de faire sécession et de s'installer à Asisi.

○ Pile † (F35) et ○ Séssy † (F38) qui, leur mère étant morte, avaient été élevées par Alawenchi, se joignirent à elles et firent souche à Asisi.

C'est ce qui explique la scission actuelle de ce groupe et la répartition bizarre de ses membres entre Kormotibo et Asisi. Cette scission n'eut pas de conséquence sur le plan religieux, l'unité étant maintenue par le lien impitoyable du *kunu*. Actuellement, l'autorité du capitaine Poupa s'exerce normalement sur la fraction d'Asisi. L'entente est assez bonne entre les deux groupes.

CHAPITRE III

INVENTAIRE DU PEUPLEMENT DES VILLAGES BONI

Nous nous sommes efforcés d'établir un recensement complet au 1er janvier 1956 des Boni du Haut Maroni, comportant pour les femmes le relevé de leurs unions successives, et de leurs enfants vivants et décédés. Ce recensement est associé à des plans détaillés des villages et à une étude de l'implantation territoriale des groupes de parenté.

Il nous a semblé que dans l'état actuel de la connaissance des Noirs Réfugiés, une étude de portée limitée, mais s'étendant à la totalité de la population, était préférable à l'étude très approfondie d'un petit groupe ; seule l'étude de la population considérée dans son ensemble fait apparaître nettement sa coutume familiale, ses tendances en matière de mariage, de divorce, d'héritage ; seule elle peut conduire à une connaissance précise de ses données démographiques, si importantes même sur le plan social.

Enfin, cet inventaire détaillé constitue une base solide pour suivre dans l'avenir l'évolution de la population.

Recenser les Boni posait un problème beaucoup plus difficile que pour la plupart des populations sans état-civil. Les tribus des Noirs Réfugiés jouissent en fait d'un statut de nations autonomes sous protectorat, et tiennent farouchement à cette autonomie. Jamais l'administration française, pas plus que l'administration de Surinam pour les Djuka et Saramaka, n'a pu les recenser, se heurtant à une mauvaise volonté ingénieuse qui défie tous les efforts.

Ce n'est pas qu'ils craignent l'impôt (c'est une notion pratiquement inconnue en Guyane, même sur la côte[1], et depuis longtemps l'administration française apparaît aux yeux des habitants de l'intérieur comme un bureau de bienfaisance), mais ils obéissent à la vieille maxime africaine de ne jamais dire aux Blancs que la moitié de ce qu'on sait.

---

[1] Pratiquement, dans l'intérieur du pays, à l'exception des commerçants qui sont astreints à la patente, personne ne paie d'impôt et il n'y a même pas de listes de contribuables. Les créoles de l'intérieur (principalement des Antillais anglais) ne sont connus que dans la mesure où, sujets étrangers, ils sont astreints à des déclarations de changement de résidence ; les citoyens français ne sont guère connus des postes administratifs que dans la mesure où ils s'y présentent pour des actes d'état civil, ou pour l'inscription sur les listes électorales.

En l'absence de tout recensement nominal pouvant servir de base de départ, ce travail présentait des difficultés considérables tenant principalement à l'extrême mobilité de la population :

— Jamais on ne trouve rassemblée simultanément toute la population d'un village ; la proportion des absents atteint fréquemment 50 %, notamment à la belle saison (chasse, pêche, canotage, abattis dans les habitations de culture, etc.) ;

— Nombre d'hommes et de femmes ont 2, parfois 3 noms, employés indifféremment. Tant qu'on ne connaît pas personnellement une partie importante des habitants des villages et qu'on ne dispose pas de tableaux généalogiques établis avec soin, il est impossible de rien comprendre ;

Si les hommes répondent de bonne foi, il n'en est pas de même des femmes, qui sont inaccessibles à tout raisonnement. Les unes cherchent à monnayer les renseignements qu'elles donnent, d'autres refusent obstinément de répondre ;

Nombre d'adolescents et même d'hommes entre 20 et 35 ans n'ont pas de case attitrée. Chaque Boni, homme ou femme, est en principe tenu de bâtir une case dans un des grands villages. Mais cette résidence peut être fictive : ce peut être par exemple une case écroulée qu'on se propose de relever un jour... ou l'auvent de la maison de la mère, ou d'un frère, sous lequel on s'installe les jours où une cérémonie réunit le lignage, résidant le reste de l'année dans une habitation de culture.

Malgré les relations confiantes développées entre le Boni et nous au cours des travaux effectués en commun pendant quatre longues missions, nous n'avons pu faire ce recensement que progressivement et indirectement, en employant simultanément les procédés suivants :

Étude de la généalogie des groupes, en remontant de femme en femme jusqu'à l'ancêtre fondatrice, puis en redescendant. Ces tableaux généalogiques, dont certains s'étendent sur neuf générations et englobent plus de 160 personnes, ont mis en évidence un certain nombre d'absents temporaires et d'individus qui vivaient à l'écart des villages, isolés au milieu des orpailleurs créoles, mais continuant à faire partie de leur groupe ; ils ont mis en évidence également un certain nombre de jeunes gens et enfants orphelins recueillis par des parents éloignés qui n'en auraient pas parlé directement. Mais sur ce point, il subsiste des lacunes ;

Plan détaillé des villages et interrogatoire des chefs de village sur les personnes habitant chaque maison ;

Interrogatoire des femmes sur leurs enfants morts et survivants ;

— Vérification générale à l'aide d'informateurs parfaitement en confiance et possédant à fond la généalogie des groupes.

Le recensement, arrêté au 1er janvier 1958, a porté sur 811 personnes dont 667 des villages de la rive française et 144 de la rive surinamienne (Kotika). Pour ces derniers nous les avons interrogés individuellement quand ils venaient sur la rive française, notamment quand ils sont venus assister aux fêtes de lever de deuil à Boniville en octobre 1957. Le recensement de Kotika est moins précis que celui des villages français, et d'autre part nous n'avons pu faire le plan du village. Pour cette raison nous ne l'avons reproduit dans le présent ouvrage, où seul figure le tableau généalogique correspondant.

Le principe de constitution des villages Boni est, avons-nous dit, la localisation du matrilignage. Hommes et femmes demeurent dans le village de leur parenté maternelle ; la femme ne quitte pas son village pour rejoindre son mari, qui vient la visiter de temps à autre sans cesser de résider lui-même au milieu de son propre lignage.

La composition de chaque village correspond donc, au moins en principe, au groupe des vivants du tableau généalogique. Mais on observe un certain nombre d'exceptions :

— Un certain nombre d'hommes (une vingtaine sur 800 personnes) ont émigré définitivement et ne peuvent plus être comptés dans la population des villages ;

— Par contre une douzaine de Djuka et Saramaka mariés à des femmes Boni se sont installés à demeure dans les villages et ont été englobés dans le recensement.

Nous nous sommes efforcés d'évaluer avec autant de précision que possible l'âge des intéressés, grâce à des événements de date connue dont ils ont conservé le souvenir, depuis le voyage de l'explorateur Crevaux (1878) jusqu'à la guerre 1939-1945. Nous avons établi une chronologie locale, qui est reproduite en annexe à la fin du présent chapitre.

L'enquête démographique, qui a fait l'objet d'une publication distincte[1], a été conduite parallèlement à l'enquête sociologique.

Nous estimons les lacunes du recensement à moins de 3 %. Ces lacunes portent essentiellement sur les adolescents et jeunes gens orphelins ou élevés par d'autres que leurs parents.

Les adultes de plus de 35 ans nous étaient pratiquement tous individuellement connus. Les enfants de moins de 10 ans ont pu être très exactement recensés grâce aux distributions de lait effectuées depuis 1956 par le centre médical de Maripasoula.

Classement. Le classement de la population a été fait par village de résidence.

Pour chaque femme, on a indiqué ses unions successives et les enfants qui en sont issus. Le signe † signifie décédé, le signe ÷ divorce, Le signe ÷ † signifie que le mari est décédé, mais après la rupture de l'union.

Les fiches des femmes précédées d'un astérisque * indiquent que la fiche peut être regardée comme complète au point de vue démographique (enfants vivants et décédés).

Un double astérisque ** indique que la fiche peut en outre *être regardée comme* complète au point de vue des mariages et divorces successifs[2].

(1) Étude démographique comparée des Noirs Réfugiés Boni et des Indiens Oyana du Haut-Maroni, dans *Population*, éditions de l'INED, 1959, n° 2.

(2) Nous évitions de poser directement ces questions auxquelles les femmes ne répondaient pas de bonne grâce. Ces renseignements ont été obtenus indirectement par l'interrogatoire des frères et des maris. Ils n'ont pu être obtenus de façon complète que pour 30 % environ des femmes.

Le nom de chaque individu est porté en caractères gras une fois, là où il peut être considéré comme résidant habituellement.

Les enfants de moins de 15 ans sont considérés comme résidant avec les personnes chargées de leur éducation. Si des précisions n'ont pu être obtenues à cet égard, ils sont considérés comme résidant avec leur mère.

Chaque fiche porte un numéro, par exemple Dju D7, permettant de retrouver la place de l'individu dans le tableau généalogique. Dans l'exemple indiqué il faut se référer au tableau du lignage Dju, ligne D, n° 7.

Tableaux généalogiques. Ils sont de valeur inégale selon l'âge et la mémoire des anciens consultés. D'une façon générale ils remontent à trois générations au-delà des plus âgés des vieillards actuels.

Comme les Boni présentent une longévité remarquable et qu'on peut évaluer à 31 ans la différence moyenne d'âge entre deux générations, on peut admettre comme probable que la plus lointaine aïeule connue de chaque lignage est née entre le milieu et la fin du xviiie siècle. Par exemple, si on admet que Kuluba, l'aïeule des Awara Bakka, avait environ 100 ans en 1956, on peut admettre qu'elle est née vers 1856 et que son arrière grand-mère est née vers 1760.

La plus ancienne aïeule connue de chaque lignage n'est certainement pas la fondatrice. Il est infiniment probable que la fondation de ces groupes remonte au début du xviiie siècle et qu'ils ont pris naissance dans les plantations mêmes où les aïeux des Noirs Réfugiés étaient esclaves ; ce serait là l'explication des noms portés par les lignages, noms qui font presque toujours allusion à une plantation ou à un propriétaire d'esclaves.

D'une façon générale, la mémoire des Boni est très sûre et les renseignements donnés sous la forme : Ma X... a engendré tel, tel et tel, peuvent être regardés comme certains. Par contre, nous avons considéré qu'il y avait une coupure dans la généalogie lorsqu'en remontant dans le temps on arrivait à cette seule donnée : Ma X... était la sœur de Ma Y..., car il pouvait s'agir d'une parenté au sens classificatoire.

Aucune forme de droit d'aînesse n'existant chez les Boni, on observe une certaine incertitude quant à l'ordre de naissance des frères et des sœurs, pour les gens décédés depuis longtemps. Nous avons adopté l'ordre conservé par la tradition orale, sans chercher à le rectifier.

Dans nombre de populations africaines, une tradition spéciale s'attache à perpétuer la mémoire du fondateur, au moins son nom, l'emplacement de sa tombe. Chez les Boni actuels on ne trouve absolument rien de semblable ; ils ne se préoccupent en rien de la fondatrice véritable de leur lignage ; aucun souvenir, aucune légende, pas même un nom n'est parvenu jusqu'à eux. Il semble même que ces aïeux lointains les intéressent peu, étant moins à même d'agir en faveur de leurs descendants actuels. En fait, à chaque génération nouvelle, le souvenir d'une génération ancienne s'éteint. A notre premier voyage en 1948, nous avions relevé, malheureusement sans les noter avec précision, des traditions orales très intéressantes remontant au temps de l'esclavage, notamment les noms des propriétaires d'esclaves qui se montraient le plus cruels. En 1952 le dernier vieillard qui les connaissait était mort, le souvenir même de ce qu'il avait dit était déjà effacé.

En fait la pensée des Boni, strictement pratique et utilitaire, s'attache principalement à conserver le souvenir de la partie de la généalogie indispensable aux vivants pour connaître leurs liens de parenté. Le souvenir des femmes dont la descendance est éteinte et des hommes qui n'ont rien fait de remarquable est éteint dès la seconde génération.

Comme aucun des voyageurs du XIXe siècle n'a compris l'intérêt de relever des généalogies, il est probable que le nom des véritables fondatrices et les circonstances de la formation des lignages (renseignements inestimables qui devaient encore être présents à la mémoire des vieillards de la fin du siècle dernier), sont à jamais perdus.

Pour simplifier la rédaction des tableaux généalogiques, on a éliminé les individus décédés avant l'âge adulte.

Les noms. Pour assurer à nos informateurs l'anonymat nécessaire, sans diminuer la précision de l'exposé, nous avons changé une grande partie des noms. Les noms fictifs sous lesquels les individus sont désignés tant sur les tableaux généalogiques que dans l'inventaire de la population, ont été pris pour la plupart parmi les Djuka, qui appartiennent au même groupe culturel et linguistique ; dans d'autres cas nous avons employé pour « chiffrer » le recensement un procédé plus complexe consistant à échanger les noms de deux personnes. Les enfants de moins de 15 ans sont simplement désignés par une initiale[1].

Malgré ces précautions, nous recommandons aux voyageurs munis de cet ouvrage de ne faire aucune allusion devant les Boni, aux faits qui y sont relatés ; les Noirs Réfugiés sont très fiers et ne peuvent admettre qu'un étranger pénètre de plain-pied dans leur intimité familiale. Cela provoquerait à l'égard de l'indiscret une vive hostilité et gênerait les travaux ultérieurs.

Le tableau de correspondance entre les noms véritables et les noms fictifs est tenu à la disposition des sociologues qui désireraient poursuivre des études sur les Boni.

(1) Il est particulièrement désagréable aux Noirs Réfugiés que les noms de leurs enfants soient connus des européens, à l'exception du médecin. Tout interrogatoire systématique sur ce sujet se heurte à une nette hostilité.

BONIVILLE

Légende

N°	Maison de		N°	Maison de	
1	△ Défu grand man	Diken	31	○ Pélui	P1, F34
2	△ Dodoya	Dip. I, F82	32	△ Gonisutu (2e maison)	
3	○ Kulina	Dju, F9	33		
4	△ Fintiman	Dju, F6	34	△ Baafu	L2, E58
5	△ Klémenti	Dju, F7	35	○ Lomé	L2, F74
6	○ Eliana	Dju, F8	36	○ Térésa	L2, E57
7	○ Kulina	Dju, F9	37	△ Amakli	L2, F71
8	△ Doni	Dju, G13	38	△ Monpé	I. Poti
9	△ Lola	K3, E142	39	○ Aboomèki	
9 *bis*	△ Booki	K3, E133	40	△ Klémenti	Dju, F7
10	○ Mimi	K3, E156	41	○ Amékiwan	I. Poti
11	○ Lémiki	K3, D130	42	○ Lèya	K2, F99
12	Tofioto	K3, E157	43	○ Paata	I. Poti
13	△ Lébiman	K3, D132	44	○ Chima	I. Poti
14	○ Achiké	K3, E140	45	○ Lésina	K2, F69
15	○ Sooto	K3, E142	46	△ Todo	K2, F68
16	○ Maka	K3, E146	47	○ Awini	K1, E37
17	○ Marta	K3, F140	48	△ Todo	K2, F68
18	○ Waway	K3, E130	49	△ Noël	Dip. I, F83
19			50	△ Kaïlawa	I. Poti
20	○ Afingi	K3, D120	51	○ Bada	Dip. I, F1
21	○ Akyènki	K3, E144	52	△ Madéko	K2, E69
22	△ Makalanchi	K3, F130	53	○ Amanichi	Dip. I, F7
23	△ Sintamann	K3, E145	54	○ Cécilia	Dip. I, E9
24	△ Asèkèyè	P1, G25	55	△ Dyakata	Dip. I, E4
25	△ Bukuman	P1, F32	56	△ Alichi	Dip. I, F5
26	○ Apinda	P1, G96	57	○ Asumé	Dip. I, F2
27	△ Gonisutu	P1, G64	58		
28	○ Alasani	P1, F34	59	○ Lèya	K2, F99
29	△ Bènanu	P1, G61	60	△ Todo	K2, F68
30	△ Nanga	P1, G31			

Total au 1er janvier 1958 : 116 personnes, dont 43 enfants et adolescents de moins de 16 ans.

Habitants adultes dont la résidence à Boniville est anormale : néant.

Les membres du petit lignage Poti, fondé il y a une cinquantaine d'années par une femme Djuka épouse du grand man Ochi?, ont une résidence normale par rapport à leur fondatrice. Aucun Djuka, Saramaka ou Paramaka ne vit à Boniville.

[p. 45]

VILLAGE DE AGODÉ

(BONIVILLE)

en oct. 1957

lignage Dikan

et fractions des lignages Kotika, Dipelu I, Lapé, Papaïstan, Dju

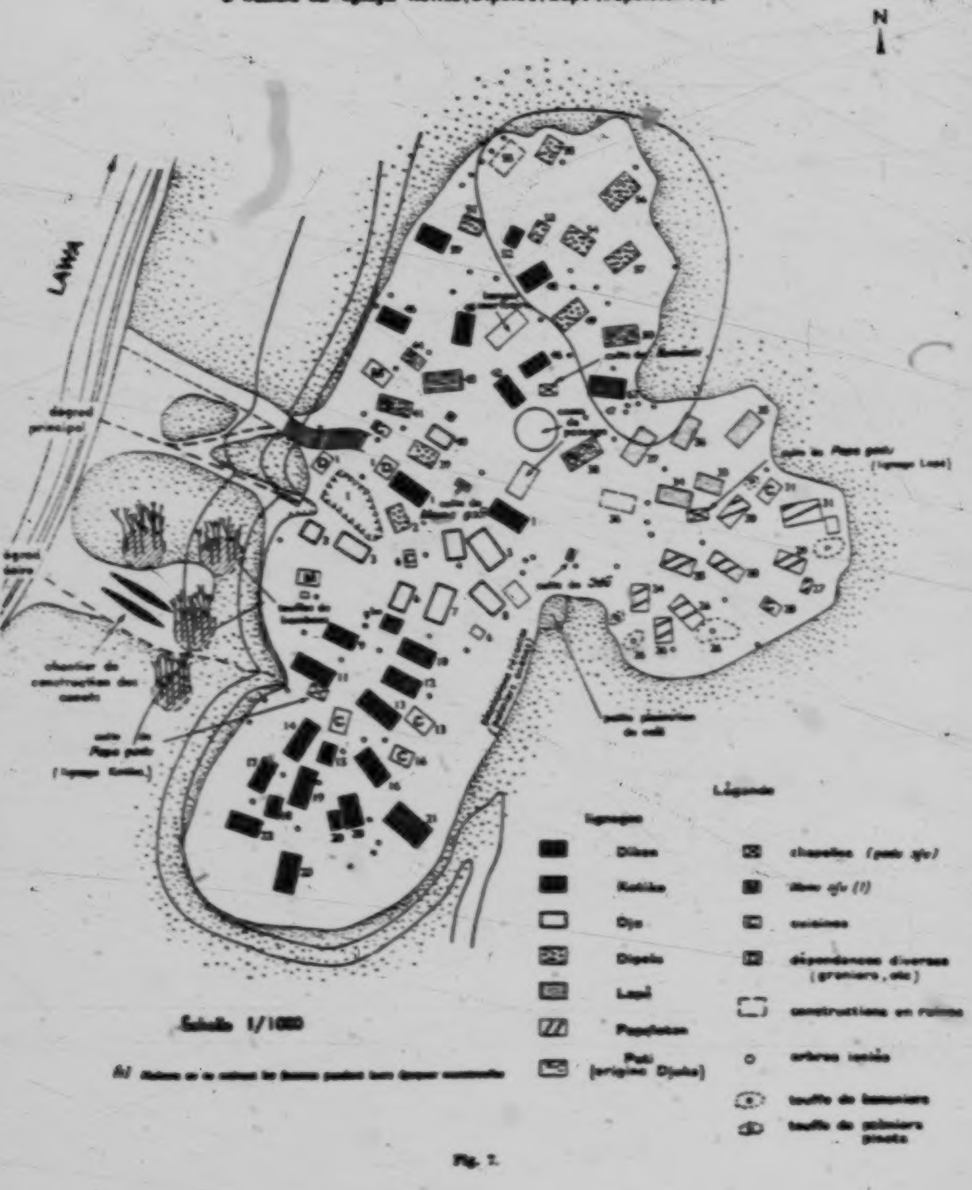

N
LAWA
dégrad principal
dégrad
chantier de construction des canots
case du Papa gadu (lignage Kotika)
case du Papa gadu (lignage Lapé)
Échelle 1/1000
Légende
lignages
Dikan
Kotika
Dju
Dipelu
Lapé
Papaïstan
Pulé (origine Djuka)
chapelles
cuisines
dépendances diverses (greniers, etc)
constructions en ruines
arbres isolés
touffe de bananiers
touffe de palmiers

Fig. 7.

VILLAGE L'ENFANT PERDU (TABIKI)

Légende

N°	Maison de		N°	Maison de	
3	○ Djalufu	Dip. I, E8	25	△ Famblèn	Dip. I, E62
6	△ Kasun	Dip. I, E3	26	○ Asuwèntina	K2, E73
	vit habituellement à Kotika)		25, 29	△ Daméni	Dip. I, E47
8	△ Biani	Dip. I, F76	30	○ Anusa	Dip. I, E48
9	○ Saumé	Dip. I, E53	31, 32	○ Towéchi	Dip. I, F64
10	△ Tabayé	Dip. I, F73			
11	○ Saumé (2e maison)		33	△ Malpa	Dip. I, F52
13	○ Abéna	Dip. I, D38	34	△ Babun (2e maison)	
14	△ Polou	Dip. I, F77	36	○ Aséli	Dip. I, F60
15	△ Toli	Dip. I, D44	37	○ Efina	Dip. I, E44
16	○ Mata	Dip. I, F80	38	○ Ansu	Dip. I, G50
17	△ Abagon	Dip. I, E35	39	○ Musinga	Dip. I, F51
19	△ Bayamati	Dip. I, E55	41	○ Apensa	Dip. I, F54
20	△ Simon	Dip. I, F78	42	○ Kodja	Dip. I, F55
21	△ Manku	Dip. I, F75	43	○ Saayé	Dip. I, F56
22	△ Bobun chef du village	Dip. I, D40	45	○ Péchina	Dip. I, E42

Total au 1er janvier 1958 : 65 personnes, dont 25 enfants et adolescents de moins de 16 ans.

Habitants adultes du village dont la résidence est anormale :

○ Asuwèntina 1926, élevée par son père Famblèn, demeurée à L'Enfant Perdu ;

△ Yoni 1930, DJUKA, élevé par son frère de même père Tabayé au village L'Enfant Perdu, demeuré là ensuite.

Total : 2 personnes, dont l'une élève un enfant.

VILLAGES LOKA ET LAPÉ TABIKI

Habitants adultes dont la résidence est normale :

△ Afoondo 1935, élevé par son père Koniman à Loka, demeuré là
○ Baïkom 1924, élevée par son père Malobi à Loka, demeurée là
○ Méchi 1922, élevée par son père Kodio à Loka, demeurée là
○ Noko 1937, élevée par Namu, sœur de son père, demeurée à Loka
○ Régina 1936, élevée par son père Popo à Loka, demeurée là

Total : 5 personnes, élevant 7 enfants ou adolescents de moins de 16 ans.

VILLAGE L'ENFANT PERDU
(le Dipelu I)

en 1957

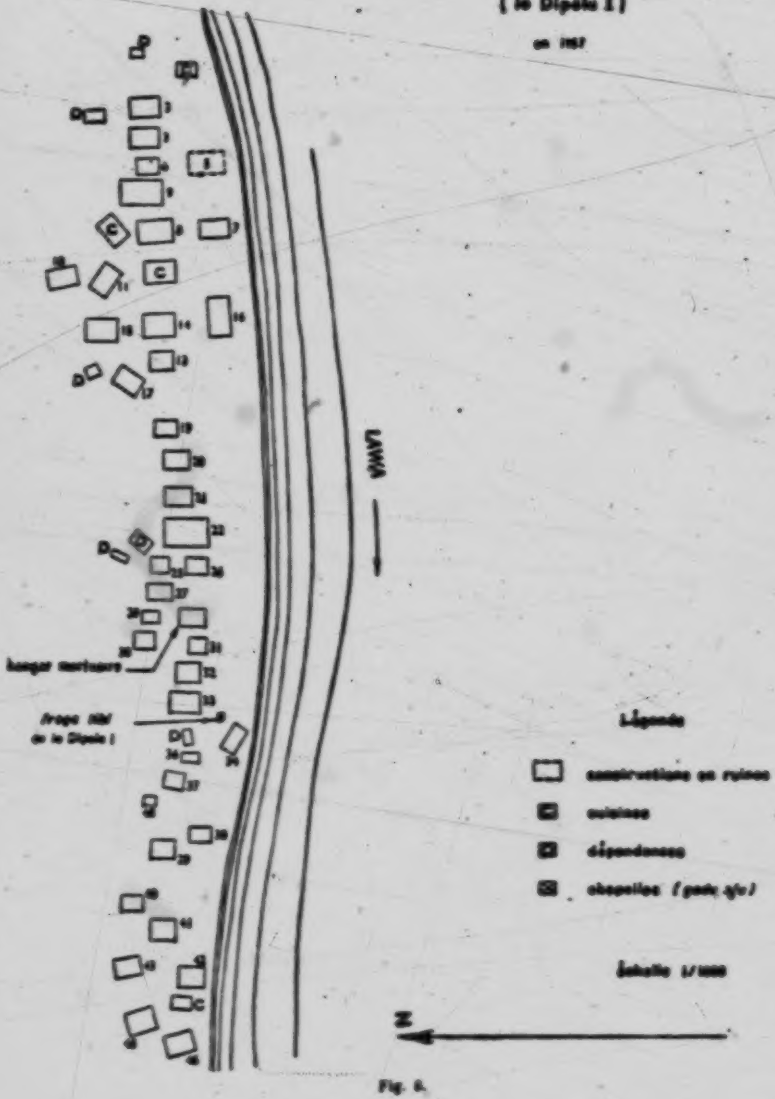

LAWA
hangar mortuaire
C
D
Légende
constructions en ruines
cuisines
dépendances
chapelles
Échelle 1/1000
N

Fig. 6.

VILLAGES LOKA ET LAPÉ TABIKI

Légende

Village Loka

N°	Maison de	
1 4	○ Bito	L1, D2
3	△ Télon	L1, E3
2 5	○ Tolti	L1, E1
6	△ Pikinbeala	L1, E2
7	○ Totouman	L1, F1
8	△ Dooté	L1, E10
9	○ Baikom	Dju, F10
11	△ Abété	
12	△ Malobi	Dip. I, E50
13	○ Alapu	L1, D9
14	○ Apiéku	L1, E7
15	○ Yaana	L1, E39
16	○ Madu	L1, E41
17	△ Topo	L1, E40
18	○ Chii	L1, D24
19	○ Koko	L1, E42
20	△ Ayaubédé	L1, E37
21	○ Mayon	L1, F27
22	○ Saléni	L1, E25
23	○ Kayé	L1, F26
24	△ Tingo	L1, F25
25	○ Awenkina	L1, D23
26	○ Paako	L1, E29
27	○ Do	L1, F35
28	○ Akomédi	L1, F34
29	○ Méchi	Aw. B.I, E27
30	○ Balansi	L1, F37
31	○ Mémé	L1, E34
32	○ Akuba	L1, E30
33	Akwadé	L1, E22
34	○ Oudi	
35	△ Pwen	L1, E33
36	△ Koniman	L1, E31
37	○ Akuba	L1, E30
38	○ Afuyéti	L1, F38
39	△ Afoondo	Aw. B.I, F56
40	○ Mélita	L1, E32
41	○ Abiaman	L1, F39
42	○ Téké	L1, F44
43 44	△ Tamu	L1, F32
45 46	△ Fosé	L1, F33
47	△ Somié	L1, E24
48	△ Popo, chef du village	L1, E23

Village Lapé Tabiki.

N°	Maison de	
1	○ Asamani	L1, D15
1 bis	Maantau	L1, E20
2	Tabiki †	
3	△ Butu	DJUKA
4	△ Solé	L1, D13
5	○ Twa †	L1, E14
6	○ Asolda †	L1, C11
7	○ Kama	L1, E15
8	○ Adoimba	L1, E17
9	△ Maaten	L1, E18
10	△ Tyaka	L1, D16
11	○ Yundu † 1957	L2, G60
12	○ Asakundu ○ Angisa	L2, E55 L2, F61
13	△ Anato	L2, G61

Total au 1^er^ janvier 1958 : 138 personnes dont 64 enfants et adolescents de moins de 16 ans.

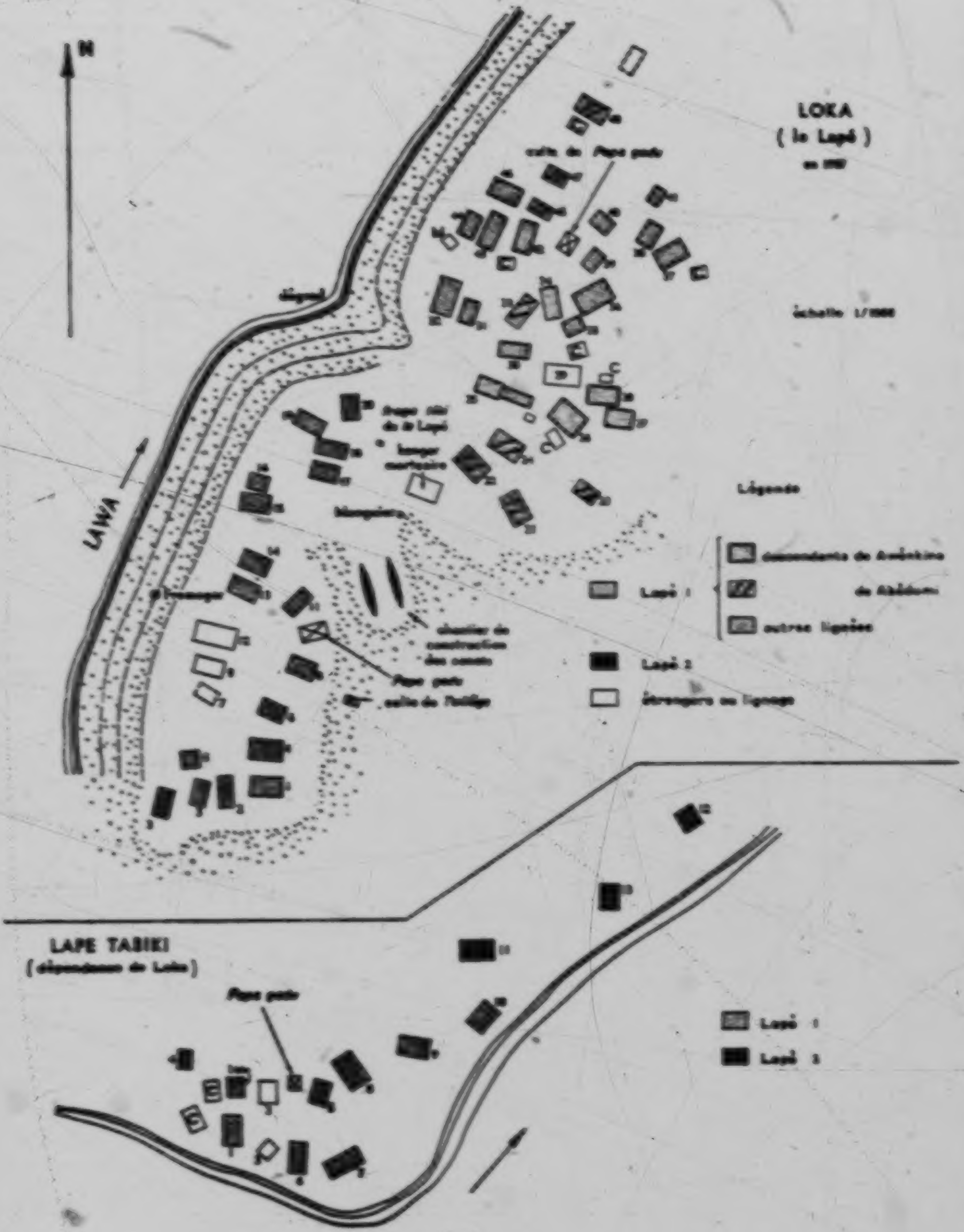

N
LOKA
(le Lapé)
culte de Papa gado
LAWA
Légende
autres lignées
Lapé 1
Lapé 2
étrangers au lignage
chantier de construction des canots
Papa gado
LAPE TABIKI
(dépendance de Loka)
Papa gado
Lapé 1
Lapé 3

Fig 9.

[p. 49]

VILLAGE ASISI — QUARTIER DJU

Légende

N°	Maison de	
1	△ Fraga	Dju, F18
2	△ Loko	Dju, F39
3	△ Sonomaa	Dju, E14
4	△ Fraga (2e maison)	
5	△ Tyolo	Dip. II, F68
6, 7	△ Wêma	Dju, F38
8	△ Koninami	Aw. B.1, G1
9	○ Yéêchi	Dju, F3
10	◌ Wima † 1957	
13	△ Féni	Dju, G3
14	△ Adiso, chef du village	Dju, F37
15	○ Pamasa	Dju, E26
16	○ Buba	Dju, G1
17	○ Aguba	Dju, G14
18	○ Sara	Dju, E27
20	○ Ala	Dju, F2
21	○ Adyidya	Dju, E19
22	○ Lênga	Dju, F36
23	○ Sara (2e maison)	
24	○ Timi	Dju, F1
25	○ Paana	Dju, G2
26	○ Téodora	Dju, G40
27	○ Pikè	Dju, F28
29	○ Dabisa	Dju, G45
30	△ Yaka	SAR.
31	△ Soalufu	Dju, G42
32	○ Aliki	Dju, E23
33	○ Maria	Dju, F11
34	△ Achikè	Dju, F13
35	○ Félicia	Dju, G41
36	△ Bernardin	K1, D60
37	△ Achikè (2e maison)	
38	○ Dechini	Dju, F16
39	○ Adyidya (2e maison)	
40	○ Kukusa	Dju, F40
41	△ Faawé	Dju, F19
42	○ Ursûla	Dju, D3
43	◌ Wima † (2e maison)	
44, 45	○ Diana	Dju, E9
46	◌ Baawè	Dju, E13

Total au 1er janvier 1958 : 67 personnes dont 24 enfants et adolescents de moins de 16 ans.

Habitants adultes dont la résidence est anormale :

△ Koninami 1935, élevé par son père chez les Dju, demeuré là ensuite ;
△ Tyolo 1919 idem
△ Yaka, 1870, vieux Saramaka installé chez sa femme Aliki ;
△ Bernardin 1886, élevé par son père chez les Dju où il a pris femme ;
○ Afaña 1930, élevée par son père chez les Dju, demeure chez son frère de même père Féni.

Total : 5 personnes dont une élevant un enfant.

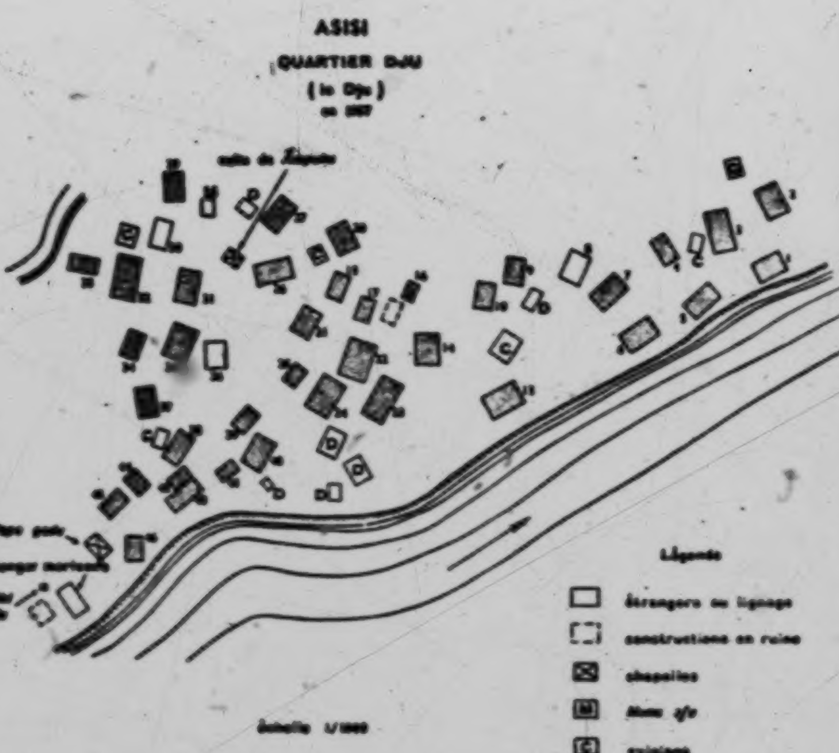

ASISI
QUARTIER DJU
(le Dju)
en 1957
N
hangar mortuaire
Légende
étrangers au lignage
constructions en ruine
chapelles
cuisines
dépendances diverses
Échelle 1/1000

Fig. 10.

VILLAGE ASISI — QUARTIER AWARA BAKKA

Légende

N°	Maison de		N°	Maison de	
1	△ Amusupé 1887	Aw. B. 1, E3	30	○ Noémi	Aw. B. 1, F51
2	△ Kondoku, chef du village	Aw. B. 1, E22	31	△ Empalé	DJUKA
			32	△ Antonu	Aw. B. 1, E47
3	○ Kyéti	Aw. B. 1, E30	33	○ Agyasu	
4	○ Mani	I. Afi, d12		△ Maliki, son mari,	L2, F64
5	○ Paniki	I. Afi, d13	34	○ Irma	Aw. B. 1, E37
6	△ Awéni	I. Afi, c12	35	○ Bugi	Aw. B. 1, F41
7	△ Agibidon	Aw. B. 1, E21	36	○ Akumuyé †	Aw. B. 1, D17
8	○ Akichi	Aw. B. 1, F27	37	○ Méédié	Aw. B. 3, F90
9	△ Boofo	Aw. B. 1, E31	38	○ Mona	Aw. B. 1, F50
10	○ Biyo	Aw. B. 1, F11	39	△ Mato	Aw. B. 1, E46
11	△ Matapi	I. Afi, c3	40	○ Chitaina	Aw. B. 1, F43
12	△ Béti	Aw. B. 1, F37	41	○ Lébimay	Aw. B. 1, F56
13	△ Aminto	Aw. B. 3, E74	42	○ Namu	Aw. B. 1, E48
14	○ Koluba † 1967	Aw. B. 1, D1	43	○ Léna	Aw. B. 1, E52
15	○ Fakuma	Aw. B. 2, E61	44	△ Maina	Aw. B. 1, F42
16	○ Aluyu	Aw. B. 2, E63	45	○ Lébimichi	Aw. B. 1, F27
17	○ Koduku	Aw. B. 2, E59	46	○ Amélia	Aw. B. 1, F19
18	△ Garson	Aw. B. 1, F7	47	△ Ernest	Aw. B. 1, E25
19	○ Summa	Aw. B. 3, F81	48	○ Apinda	Aw. B. 1, F16
20	○ Emma	Aw. B. 2, D25	49	△ Bésu	Aw. B. 1, F17
21	○ Titi	Aw. B. 1, E16	50	○ Kakié	Aw. B. 1, E18
22	△ Akodo	Aw. B. 2, E55	51	○ Atuku †	Aw. B. 1, E26
24	○ Saanéti	Aw. B. 2, D28	52	○ Ayékuman	Aw. B. 1, F8
25	△ Asakya	Aw. B. 2, E65	53	○ Soéfi	Aw. B. 1, F10
26	△ Kondoku (2e maison)		54	△ Dopia	Aw. B. 1, F9
27	○ Akanté	Aw. B. 3, E70	55	△ Baakaman	Aw. B. 1, F12
29	○ Kilina	Aw. B. 3, E71	56	○ Alicia	Aw. B. 1, E32

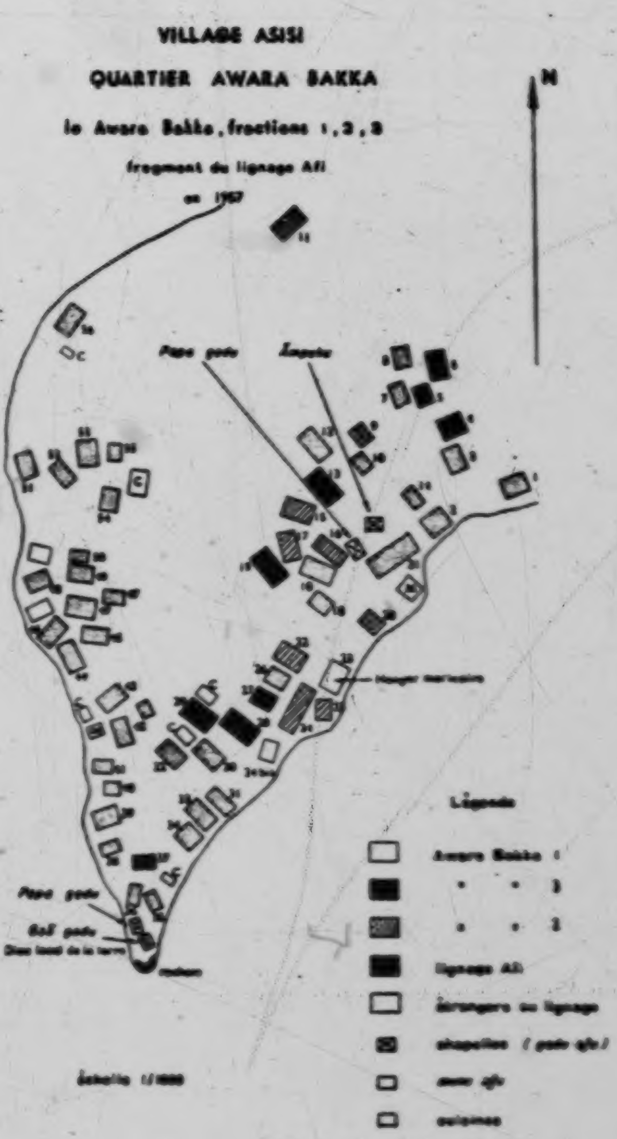
Total au 1er janvier 1968 : 145 personnes dont 60 enfants et adolescents de moins de 16 ans.

NOTA : Le lignage Awara Bakka est le plus anciennement fixé dans l'île d'Asisi, et quand les Boni parlent du village d'Asisi ils veulent généralement parler du quartier occupé par ce lignage.

Habitants adultes du village dont la résidence est anormale :

Empalé 1905, mère DJUKA, élevé par son père Pééyon † à Asisi, demeuré là ensuite ;
Maliki 1928, élevé par son père à Asisi, demeuré là ensuite ;
Dobina 1931, femme DJUKA établie auprès de son mari Maina.

Total : 3 personnes.



VILLAGE ASISI

QUARTIER AWARA BAKKA

le Awara Bakka, fractions 1, 2, 3

fragment du lignage Afi

en 1957

N
Papa gado
Ampuku
Hangar mortuaire
Papa gado
Gaã gado
(Dieu local de la terre)
Échelle 1/1000
Légende
Awara Bakka 1
" " 3
" " 2
lignage Afi
étrangers au lignage
chapelles (gado afo)
oso afo
cuisines

Fig. 11.

VILLAGE PAPAÏSTON

Légende

N°	Maison de		N°	Maison de	
1	○ Bélli	Pl, F19	18	○ Kumata	Pl, G1
2	○ Oben	Pl, E13	19	△ Sawen	Pl, E7
3	○ Dodo	Pl, F11	20	○ Emilia	Pl, F3
4	△ Yusu	Pl, E16	21	△ Galmo	Pl, E15
5	○ Kamen	Pl, E14	22	○ Héléna	Pl, F2
6	○ Agodéuman	Pl, F10	23	○ Gou	Pl, F8
7	○ Mili	Pl, F20	24	△ Afay †	
8	○ Donasi † 1957	Pl, E35	25	○ Puti	P2, F71
9	○ Asauten	Pl, E10	26	○ Ondi	Pl, F49
10	○ Aduudu	Pl, H61	27	○ Atipay	Pl, F47
11	△ Tolonié, chef du village	Pl, E12	28	○ Dopi	Pl, G40
			29	△ Agodéba	Pl, E1
12	△ Tolinga	Pl, E11	30	○ Tolna	l. Tolna
13	○ Efa	Pl, D4	31	○ Apuulobi	l. Tolna
14	△ Aguundé	Pl, F4	33	△ Apuyu	l. Tolna
15	△ Dudu	Pl, F18	34	○ Bèndya	Pl, F12
16	○ Kokoyo	Pl, F9	35	△ Mangoto	Pl, F20
17	○ Wilélmina	Pl, F1			

Total au 1er janvier 1958 : 83 personnes, dont 36 enfants et adolescents de moins de 16 ans.

Aucun étranger au lignage ne vit au milieu des Papaïston ; les membres du lignage Tolna vivent isolés à l'extrémité Sud du village.

[p.55]

VILLAGE PAPAISTON

en oct. 1957

lignage Kawina ou Papaïston,

fragment du lignage Tabo (Boëdrounha)

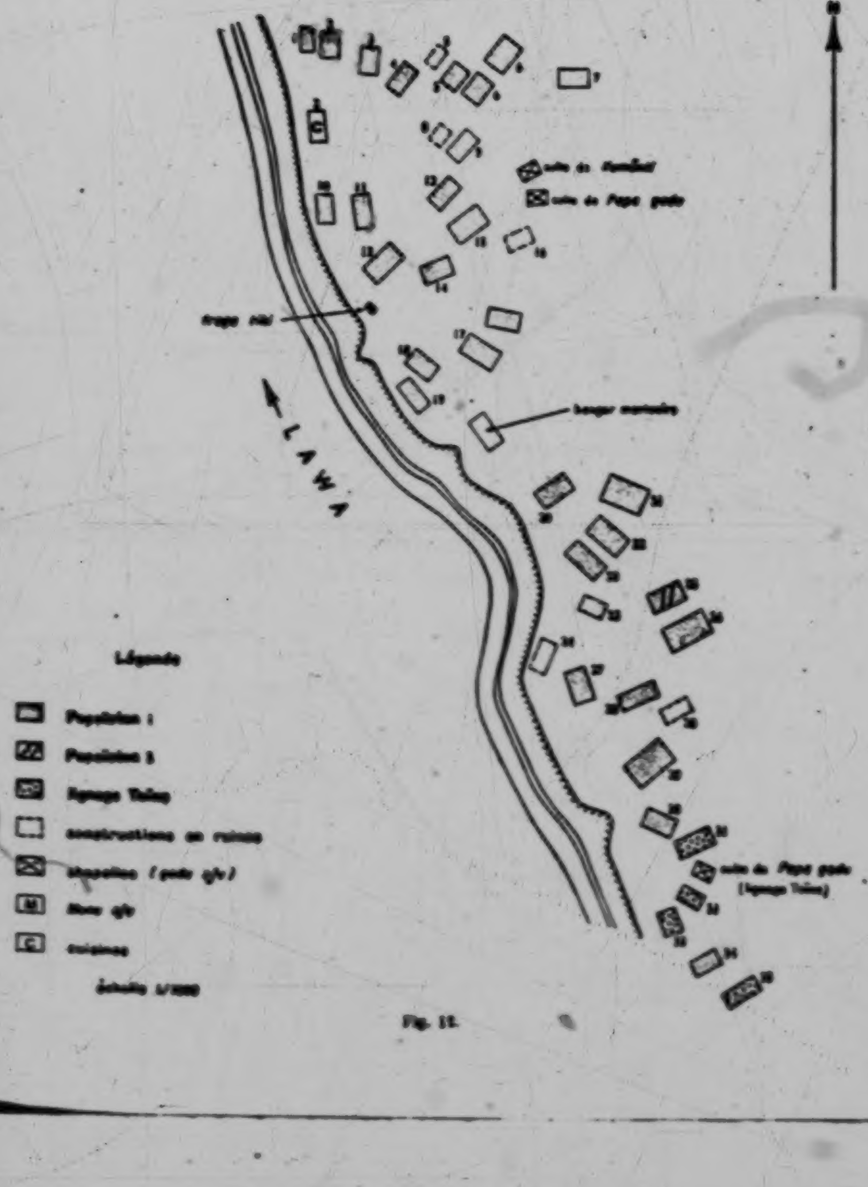

N
autel de Ampoma
autel de Papa gado
[illegible]
hangar mortuaire
LAWA
autel de Papa gado
(lignage Tabo)
Légende
Papaïston 1
Papaïston 2
lignage Tabo
constructions en ruines
chapelles (gado g/v)
Maison g/v
cuisines
Échelle 1/2000

Fig. 12

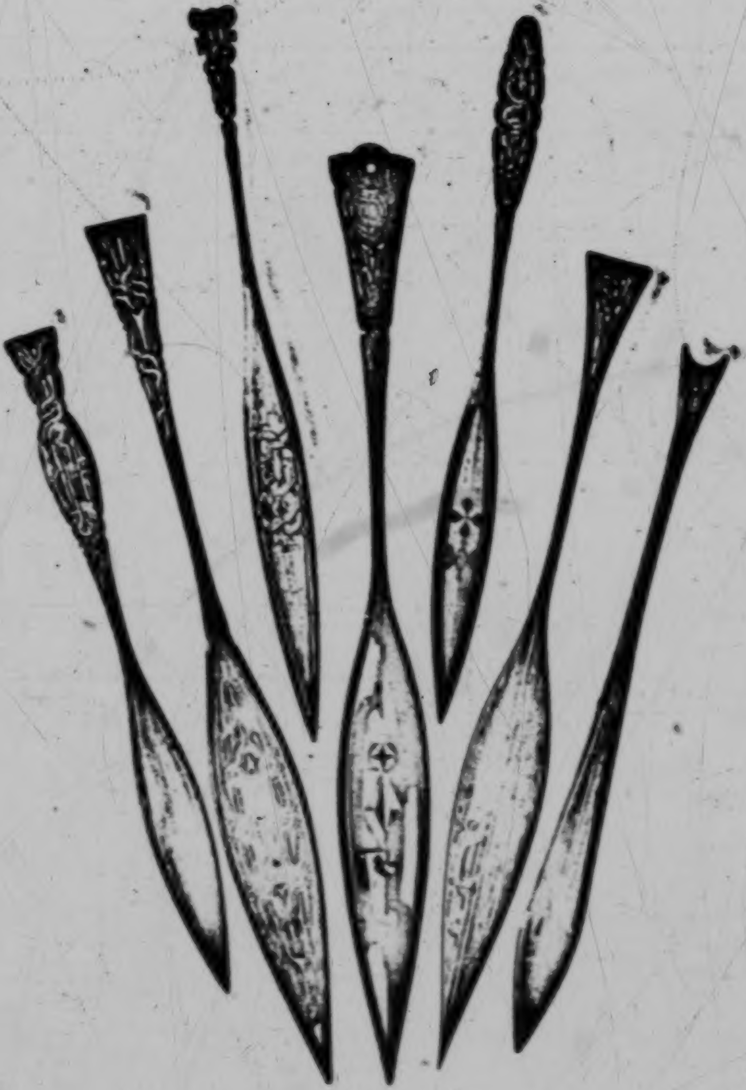


Fig. 13. — Pagaies Boni.
A droite, comme élément de comparaison, une pagaie Saramaka

[facing p.56]

VILLAGES KORMOTIBO ET ASISI-DIPÉLU

lo Dipélu II

Nous n'avons pas jugé utile de relever le plan de l'habitat de ce groupe, constitué par deux hameaux mal tenus et en décadence.

Effectif au 1er janvier 1958 : 62 personnes, dont 31 enfants et adolescents de moins de 16 ans.

Habitants adultes dont la résidence dans ces villages est anormale :

Alemun 1880 (lignage Afi)	a toujours vécu en isolé
Magdaléna 1912 (lignage Afi) (élevant 4 enfants de moins de 16 ans)	venue s'installer chez son mari Léon (Dip.II, † en 1964), demeurée là ensuite.
? △ Dochiman 1931 (l. Afi)	élevé par sa mère Magdaléna, réside auprès d'elle.
△ Dokwé 1938 (l. Afi)	idem
○ Gongolon 1937 (l. Afi) (élevant un enfant)	idem
○ Manda 1935 (l. Afi)	idem
○ Ninga 1899 (Papaïston 2)	s'est séparée de son groupe à la suite d'une mésentente.
△ Benu 1928	fils de Ninga, a suivi sa mère.

Total 8 personnes élevant 4 enfants de moins de 16 ans.

STRUCTURE ET COMPOSITION DES VILLAGES

L'examen que nous venons de faire du peuplement de six villages montre d'importants aspects de l'organisation sociale et de la vie matérielle des Boni.

Les groupes de parenté dans les villages. Nous avons vu que le principe de résidence des Boni était la localisation de l'ensemble du lignage, hommes, femmes et enfants ; ce qui implique l'absence de vie commune du ménage, l'homme et la femme résidant chacun dans son propre village.

Ce principe de résidence matrilocale est effectivement appliqué dans la presque totalité des cas. En 1967, sur l'ensemble des 670 personnes des villages de la rive française, 27 adultes seulement sur 410, soit 6 %, résidaient au milieu de leur parenté paternelle ou s'étaient installées à demeure au village de leur conjoint.

Nulle part on ne voit apparaître de tendance au groupement patrilocal ; les petits lignages issus au cours des deux dernières générations de femmes Djuka ou Bakabuchi venues s'installer définitivement auprès de leur mari n'échappent pas à la loi commune. Leurs membres suivent strictement, par rapport à leur aïeule, le principe de résidence matrilocale.

Une autre conclusion importante se dégage de l'examen des tableaux généalogiques :

Quand une scission s'est produite à l'intérieur d'un lignage, répartissant ses membres entre plusieurs villages soumis à des commandements différents, **cette scission n'est jamais complète.** Les membres du lignage se trouvent chez eux aussi bien dans l'un que dans l'autre de ces villages, et passent volontiers de l'un à l'autre.

L'exemple de Dipélu I est particulièrement net à cet égard. Ses membres sont répartis en 3 villages : L'Enfant Perdu, Apatu et Boniville (où ce lignage occupe un quartier).

Les descendants de ○ Monika † se sont répartis entre ces trois villages. △ Kwau, l'aîné, après avoir vécu à Apatu jusqu'à l'âge de 70 ans, s'est établi en 1968 à Boniville ; ○ Djalufu vit depuis son enfance à L'Enfant Perdu, Cécilia a été élevée à Boniville où elle réside depuis.

Citons encore l'exemple des descendants de Wétili (Papaïston I). Sur ses 12 enfants et petits-enfants adultes vivants en janvier 1968, 7 se sont établis avec elle, dans l'habitation qu'elle a fondée sur l'estuaire du Maroni, à plusieurs centaines de kilomètres du pays Boni, 2 vivent à Boniville (où le lignage Papaïston a délégué quelques-uns de ses membres auprès du grand man, 3 sont revenus vivre à Papaïston. Malgré cette dispersion, l'entente est parfaite entre ces frères et sœurs qui demeurent en relations suivies.

Émigration ; immigration ; fondation de nouveaux lignages. Il n'est pas possible de donner à ce sujet des chiffres rigoureux, parce qu'il est très difficile de faire une distinction nette entre émigrés temporaires et émigrés définitifs. Il arrive qu'un homme parti depuis très longtemps et sur lequel on ne comptait plus revienne reprendre sa place dans la vie coutumière. Il arrive aussi qu'un homme parti pour un court voyage prolonge indéfiniment son absence.

On peut affirmer cependant que l'émigration de longue durée n'affecte qu'un pourcentage très faible des Boni, et presque exclusivement des hommes. Pour 810 personnes recensées, en enregistrant les noms de leurs frères, sœurs et enfants, nous n'avons noté qu'une vingtaine d'émigrés considérés comme définitivement perdus pour leur groupe, dont 4 femmes.

Il convient de mettre à part le cas de ○ Wétili (Papaïston) et ○ Ma Imma (Kotika), qui se sont séparées de leur groupe avec leur nombreuse descendance pour fonder des villages sur le cours inférieur du fleuve. Ces groupes continuent à se considérer comme Boni : ce sont les noyaux de futurs villages.

Pour les mêmes raisons il est difficile de chiffrer l'immigration. Environ cent Djuka et Saramaka ont fondé des villages de culture dans le pays Boni, mais conservent tous leurs liens avec leurs villages d'origine ; une trentaine d'entre eux sont mariés à des femmes Boni ; on peut estimer qu'une quinzaine ont lié complètement leur sort aux Boni et peuvent être considérés comme intégrés aux villages dans lesquels ils se sont établis.

Au total on peut estimer que l'émigration et l'immigration des adultes hommes, toutes les deux très faibles, se compensent ; elles n'ont pratiquement aucune conséquence sur le plan social (puisque seule la résidence des femmes influe sur le groupement des lignages), ni sur le plan démographique ; chez les Boni la pyramide des âges construite à partir du recensement des villages représente très fidèlement l'état démographique de la population, et se prête à des calculs précis de mortalité[1].

La fondation de nouveaux lignages résulte de l'immigration de quelques femmes Djuka, les unes venues s'installer à demeure auprès de leur mari, les autres élevées par leur père dans un village Boni. A chaque génération on compte une demi-douzaine de cas semblables, mais tous n'ont pas pour conséquence la fondation d'un lignage, soit que les femmes soient stériles, soit qu'il ne reste qu'un ou deux enfants survivants qui retournent vivre dans leur parenté maternelle. Plus une femme a d'enfants, plus elle a tendance à se fixer définitivement avec sa descendance, car le groupe ainsi formé représente une force et peut se suffire à lui-même, tant sur le plan matériel que sur le plan affectif.

Au cours des 50 dernières années, ont été fondés dans l'ensemble du pays Boni 4 nouveaux lignages :

(1) Il n'en est pas de même pour la plupart des populations africaines, soit en raison de l'émigration vers les villes, soit du fait de la polygamie. La présence de quelques moyens polygames dans un village suffit à fausser complètement les effectifs des tranches d'âge.

Awara Bakka 3 (Anéta)	16 personnes	au 1er janvier 1958
Afi	25	—
Tolna	9	—
Poti	8	—
TOTAL.......	58 personnes.	

Ces nouveaux lignages ne représentent donc que $\frac{58}{810} = 7$ % des Boni.

L'immigration de femmes provenant d'autres tribus demeure donc un phénomène exceptionnel qui a peu de conséquences sur le plan social et démographique. Le développement des Boni en tant que nation ne résulte que du mouvement naturel de la population. L'étude des généalogies oblige à admettre qu'en éliminant les membres de ces quatre petits lignages, l'ensemble des Boni descendent de 6 à 7 femmes seulement ayant vécu à la fin du XVIIIe siècle. On trouve peu d'exemples d'un semblable accroissement.

Absence d'une division des villages en quartiers. Nous avons vu que la coutume des Noirs Réfugiés s'oppose à tout ce qui pourrait altérer le système de parenté classificatoire, et conduire à l'individualisation de segments à l'intérieur du lignage. Ce principe se traduit très nettement dans la structure des villages où l'on n'observe aucune tendance à la division en quartiers séparés, sauf dans les villages comme Boniville, où coexistent les ressortissants de plusieurs lignages. La règle est que dans les villages homogènes, les membres du lignage soient entièrement libres de construire leurs maisons n'importe où. On observe seulement une certaine tendance des enfants à se grouper autour de leur mère, dans la mesure des places disponibles (voir notamment au village de Loka, l'intrication des maisons des descendants de Adédumi, de Awènkina et des autres aïeules appartenant au même lignage.

Dans les villages comme Asisi-Awara Bakka, où sont groupés les membres d'un *lo* comportant des fractions individualisées, il en est de même.

Ces fractions n'ont aucune tendance à former des quartiers séparés (voir dans le plan d'Asisi l'intrication des maisons des Aw.B.1, 2, 3) pas plus qu'ils n'ont tendance à grouper leurs abattis dans un terroir séparé.

Les Boni disent volontiers : « on ne doit pas élever de barrières entre frères. »

D'une façon générale, l'examen du plan des villages montre que les Boni construisent leur maison à leur fantaisie sans aucune orientation privilégiée et sans les grouper ou les isoler de quelque façon que ce soit. Tout membre du lignage peut construire sur un emplacement laissé libre (par exemple l'emplacement d'une vieille case après la mort de son propriétaire, quand elle a été jugée trop abîmée pour pouvoir être donnée en héritage). Il doit seulement avoir l'autorisation du chef du village, et aussi l'accord des voisins qu'il ne doit pas gêner. Comme les maisons n'occupent que peu de place et que la plupart n'ont pas de dépendances (cuisine ou grenier) cet accord est donné très facilement. Nous n'avons jamais entendu dire que des gens se soient disputés un emplacement.

Il n'existe pas de jardins de case, les conditions de sol et de climat rendant impraticable la culture permanente. C'est tout juste si quelques personnes plantent autour de leur case quelques bananiers, au pieds desquels ils répandent la cendre du foyer. En règle générale les villages sont étroitement enserrés par la brousse secondaire, et les gens font leurs plantations loin les unes des autres et parfois très loin du village.

Si elle n'admet pas l'appropriation de la terre aux individus, la coutume admet en revanche la propriété des arbres. Dans les villages, les arbres utiles (cocotiers, palmiers maripa, manguiers, pommiers-cajou, etc.) ont tous un propriétaire. L'arbre est considéré comme un bien personnel et il est transmis par héritage au même titre qu'un fusil ou un canot. Le procédé employé par les Boni pour la dispersion de l'héritage entre les membres du lignage du défunt a parfois pour effet de transmettre la propriété d'un arbre à une personne qui n'est pas du village. Par exemple, à Boniville, où est établie une fraction du lignage Kotika, deux palmiers caumou ont été légués voici longtemps à des membres du lignage habitant Kotika, qui viennent chaque année faire la cueillette.

ANNEXE

CHRONOLOGIE LOCALE UTILISÉE POUR LA FIXATION DES ÂGES

1876	Mort du Grand man Atyaba.
1877	Voyage de l'explorateur Crevaux du Maroni au Yari et à l'Amazone, en compagnie d'Apatu, chef du village Boni.
1882	Apatu fait sécession, entraînant environ 150 personnes et fonde le village qui porte son nom sur le cours inférieur du Maroni.
1891[1]	Mort du Grand man Anato.
1902	Découverte de l'or de l'Inini.
1908	Mort d'Apatu.
1915	Mort du Grand man Ochi.
1915 (avril)	Mort de l'explorateur Jean Laveau au saut Grand Soula sur le Litani.
1917 (nov.)	Nomination du Grand man Awensay.
1918[2]	Fin de la « guerre contre Guillaume »[1].
1921	Création de l'éphémère « Compagnie des Transports Aériens Guyanais » ; accident d'hydravion à l'embouchure de l'Inini.
1925-26	Une usine de bois de rose est d'abord établie au village Boni de Kotika, ensuite à l'embouchure de la crique Coulé-Coulé sur le Litani .
1931	Mission Monteux-Richard.
1936	Mort du Grand man Awensay.

(1) Les voyages de l'explorateur Coudreau, qui séjourna dans le Haut-Maroni en 1890 et 1891, n'ont laissé aucun souvenir.

(2) Cette date a laissé un souvenir très précis car elle a marqué la fin d'une période de grande misère.

1937	Mission de détermination du point de trijonction des frontières Guyane Française-Brésil-Surinam.
1939	Déclaration de guerre.
1944-45	Pas de repère précis. Les Boni confondent la libération du territoire et la fin de la guerre.
1948	Première mission I.G.N.
1949	Mission de M. Aubert de la Rüe ; seconde mission I.G.N.
1952	Troisième mission I.G.N.

[p.62 is blank]

[p.63]

CHAPITRE IV

INSTITUTIONS SOCIALES

Les institutions sociales des Noirs Réfugiés s'écartent sensiblement de celles des peuples africains dont ils sont issus. Elles ne comportent ni classes d'âge, ni société des hommes, ni initiation ; le mariage ne comporte ni contrat entre les parentés ni « dot ».

D'une façon générale ces sociétés fondées par des esclaves rebelles qui avaient gardé une horreur extrême de toute oppression, se sont organisées de façon à ne faire peser sur l'individu aucune contrainte matérielle. Leurs institutions sont entièrement fondées sur l'idée d'une protection contre les périls suprahumains ; l'individu demeure parfaitement libre, et il n'y adhère que dans la mesure où il a le sentiment de ces périls. La coutume des Noirs Réfugiés, privée de tout moyen de coercition matérielle, a tendance à développer chez l'individu le sentiment qu'il est constamment menacé, qu'il ne peut se protéger qu'en se soumettant à la loi du groupe. C'est sans doute là qu'il faut voir la raison profonde de l'importance attachée à la mort et au deuil, événements sur lesquels est centrée l'activité des sociétés coutumières, et qui entraînent une véritable mobilisation.

Il serait très difficile de condenser la coutume des Noirs Réfugiés en un code rigoureux. Si l'on voulait le faire, il faudrait écrire comme article 1 : « les vivants se conformeront à la volonté des dieux et des ancêtres, telle qu'elle s'exprime par la bouche des possédés et par les mouvements des porteurs des morts. »

Chacune des tribus des Noirs Réfugiés est formée d'une certain nombre de matrilignages.

Le nombre de ces lignages n'est pas limité et on peut affirmer que si un lignage quelconque détaché d'une autre tribu demande à vivre au milieu des Boni, il sera accueilli. Dès la première génération les enfants se considèrent comme Boni.

On peut citer à ce sujet l'exemple du lignage Awara Bakka 3, et celui du petit lignage fondé à Boniville par une femme Djuka épouse du grand man Ochi. Tous ses descendants se considèrent comme Boni.

Mais seuls les grands lignages qui constituaient la tribu à ses origines sont des unités sociales reconnues par le grand man, et seuls leurs chefs sont appelés à faire partie du conseil.

Nous étudierons d'abord le fonctionnement intérieur du lignage, puis les institutions dépassant le cadre des lignages.

FONCTIONNEMENT DU LIGNAGE

Nous avons vu que le groupe social effectif, *lo*, fraction d'un lignage étendu, est une unité sociale possédant tout ce qui est nécessaire à un groupe humain pour vivre, régler ses différends et faire valoir ses droits :

- Un culte des ancêtres ;
- Un chef jouant à la fois le rôle de prêtre des ancêtres et de juge ;
- Des droits collectifs sur une portion de terre.

Un lignage pourrait parfaitement vivre indépendant sans aucun lien de dépendance vis-à-vis d'une tribu quelconque. Il existe effectivement, à l'intérieur de Surinam, plusieurs lignages d'origine très ancienne (qu'on englobe sous le nom de Bakabuchi = derrière la brousse) qui vivent totalement indépendants.

Il n'existe à l'intérieur du lignage aucune lignée privilégiée et la seule hiérarchie reconnue est celle de l'âge, ou plus exactement de la proximité de l'aïeule fondatrice.

La tutelle collective des oncles au sens classificatoire, n'est effective que dans le jeune âge, mais le principe en subsiste toute la vie. Dans une délibération un homme doit éviter de contredire violemment un de ses « oncles » et trouver normal qu'on attache plus de poids à l'opinion de cet oncle qu'à la sienne. Nous avons subi en 1956 des incidents désagréables du fait d'un bossman qui se trouvait être l'oncle au sens classificatoire (bien qu'il eût le même âge) du conducteur motoriste de son canot ; le conducteur hésitait à le commander vigoureusement comme il commandait son autre bossman, et lui, de son côté, ne manquait pas de rappeler à son « neveu » le respect qui lui était dû.

Cependant le lignage n'est pas à proprement parler divisé en classes d'âge, et quand les hommes se rassemblent en conseil pour une affaire intéressant la totalité du groupe, tous peuvent prendre la parole sans considération d'âge ni de place dans la généalogie.

Le conseil *(Kuutu)*. C'est la principale institution sociale à l'intérieur du *lo*. Le *kuutu* est l'assemblée des hommes du *lo*, sans considération d'âge. Aucune règle précise ne définit à partir de quel âge un adolescent peut y assister, et en principe tous peuvent prendre la parole. Mais la bienséance veut qu'à moins d'être personnellement intéressé à la question ou d'avoir quelque chose d'important à dire, les jeunes laissent parler les anciens.

C'est le capitaine *(hedemã)* et en son absence l'aîné du lignage, qui préside. Il fait face à l'assemblée, entouré de quelques-uns des plus anciens.

Il a en face de lui un répondant *(piki mã)* qui salue toutes ses phrases par les approbations rituelles *hipa, hipa ba!, na so!*, etc., sans lesquelles un Noir Réfugié ne pourrait prononcer convenablement son discours.

Chacun intervient ensuite s'il éprouve le besoin d'exprimer son opinion. Les femmes ne participent pas au conseil, à moins qu'il ne s'agisse du mariage d'une fille, mais il arrive que des hommes quittent la réunion pour aller prendre conseil de leur mère, et reprennent leur place. S'il s'agit d'une question simple et sans intrication suprahumaine, comme la fixation du prix d'un travail, la discussion est souvent rapidement prise, mais dans le cas contraire la discussion se poursuit interminablement car il n'y a aucune règle précise pour conclure. Il n'existe qu'une règle négative : l'opposition déterminée d'un quart à un cinquième des membres du conseil empêche l'exécution d'un projet.

Il semble qu'on attende que l'unanimité se produise et qu'au fond (on retrouve ici les mécanismes mentaux particuliers des Noirs Réfugiés), on attende qu'elle se prenne toute seule, qu'elle s'impose comme une évidence. Si rien de tel ne se produit, on se sépare sans avoir rien décidé.

Cette discussion publique de toutes les questions importantes ne résulte pas tant, dans la pensée des Noirs Réfugiés, d'une croyance en la sagesse des assemblées, que de la crainte de la malveillance. Si des questions étaient débattues en petit comité, il se trouverait aussitôt des esprits méfiants et jaloux pour y voir de sombres intrigues. Le souci constant des Noirs Réfugiés, quand ils ont quelque chose d'important à dire, est de trouver des témoins. C'est là en fait le rôle du conseil, et c'est pourquoi il n'y a ni limite inférieure d'âge pour en faire partie, ni règle précise sur la façon de conduire la discussion.

Le Capitaine ou *hedemã*. Le chef de chacun des grands lignages faisant partie de la tribu depuis son origine est reconnu par le grand man comme *hedemã* ou « Capitaine » (ce mot était employé depuis l'origine de l'installation des européens en Guyane pour désigner les chefs des tribus indiennes).

Les Capitaines président le *lânti kuutu*, conseil suprême dont les fonctions sont principalement judiciaires.

Il n'existe aucune règle précise de succession, et le choix des membres du lignage est entièrement libre à l'égard des liens de parenté. Quand on interroge à ce sujet les anciens, ils répondent ordinairement que le successeur doit être choisi parmi les « neveux », au sens classificatoire du défunt, c'est-à-dire parmi les membres du lignage qui sont éloignés de la fondatrice d'une génération de plus.

Il suffit de consulter les tableaux généalogiques, sur chacun desquels nous avons mis en évidence la transmission de la fonction de Capitaine, pour se convaincre qu'on ne pratique rien de semblable : ce serait du reste impossible en fait. Le conseil choisit entre les « frères » et les « neveux » du défunt. Si la nomination est acquise, elle n'est valable que si le grand man n'oppose pas son veto. Il peut exiger qu'on recommence le conseil.

Le grand man observe pendant environ un an le comportement du nouveau chef, et s'il est satisfait de lui, il le convoque à Boniville avec les membres du lignage. Il lui remet le banc et le bâton de commandement *(waka liki)* préparés par le doyen du lignage. Il le prend par la main et le fait asseoir sur le banc en le proclamant chef.

Cette nomination est faite à vie ; une fois nommé un Capitaine ne peut être révoqué.

La succession des trois derniers Capitaines du *lo* Dju est particulièrement intéressante (Voir le tableau généalogique de ce groupe).

En 1948, à notre premier passage, Diolè (E1) était Capitaine depuis près de 50 ans, succédant à Doomé dont nous n'avons pu situer exactement la place dans le tableau généalogique.

Diolè mourut en 1961, âgé de près de 90 ans. Au moment du deuil, on interrogea son *yorka* qui désigna (par l'intermédiaire des porteurs du cercueil) comme successeur souhaitable un de ses neveux au sens classificatoire, nommé Loko (F39).

Le conseil réuni dès la levée du deuil de Diolè, en 1962, approuva la désignation de Loko ; mais le grand man s'opposa à cette nomination car Loko s'était rendu coupable d'une faute grave (vol qualifié) et avait encouru une condamnation.

Le choix du conseil se porta alors sur Atikati (E18), le plus âgé d'entre eux (il avait plus de 70 ans), cela bien qu'il y eût d'autres neveux au sens classificatoire de Diolè, parfaitement capables.

Atikati mourut en 1955. Le choix du conseil, réuni en 1956, se porta sur Adiiso (F37), homme d'une soixantaine d'années.

La place des uns et des autres sur le tableau généalogique montre bien qu'il n'existe aucune règle précise de succession, et que le choix du conseil est libre.

De même, en regardant le tableau généalogique de *lo* Awara Bakka, divisé en 3 fractions, on voit que la fonction de Capitaine peut passer indifféremment de l'une à l'autre. Elle est passée de Asèmbay (Aw.B.2) à Pèèyon (Aw.B.1), puis à Kondoku (Aw. B.1).

Ces observations permettent d'affirmer qu'il n'y a pas, à l'intérieur du lignage, de ligne privilégiée[1].

Les petits lignages de fondation récente rattachés à un *lo* désignent chacun un chef : par exemple le lignage Afi a pour chef Awéni. Mais ce chef demeure soumis à l'autorité du Capitaine du *lo* et sa fonction n'a pas d'existence officielle.

---

(1) Entendant par ligne, faute d'un mot mieux approprié, un enchaînement faisant correspondre à un individu, à la génération suivante, un individu unique choisi selon un critère déterminé. On pourrait parler par exemple dans certains types d'organisation de lignes d'aînés, jouant un rôle privilégié par rapport aux autres lignes constituant le lignage. Rien de semblable n'existe chez les Noirs Réfugiés.

La nomination est faite par un conseil *-kuutu-* du lignage, mais elle n'est valable qu'une fois avalisée par le grand man.

Quand le défunt Capitaine n'a pas de son vivant désigné de successeur, on interroge son *gorku* pour savoir qui il préfère. Cela n'a pas force de loi mais peut influencer le conseil.

Le conseil se réunit quelques jours après la levée du deuil du défunt Capitaine. Tous les membres masculins du lignage sans considération d'âge donnent leur avis. On ne vote pas à proprement parler, mais on considère la nomination comme valable seulement si les trois quarts des assistants sont d'accord. Sinon on se sépare sans avoir rien décidé et le lignage peut rester sans chef pendant des années. On peut citer à ce sujet l'exemple du *lo* Awara Bakka qui est resté sans chef de 1935 (?) à 1963, jusqu'à la nomination de Konduku. Pendant ce temps le grand man avait désigné le Capitaine Popo, chef du lignage Lapé, pour assurer l'intérim. Quant aux fonctions religieuses, elles étaient assurées par le doyen du lignage.

Le capitaine exerce à l'intérieur du lignage les fonctions suivantes :

1) il est prêtre du culte des ancêtres et préside les prières et les offrandes faites devant le *frago liki*. Dans cette fonction il est remplacé en cas d'absence par l'aîné du lignage. En cas de mort d'un membre du lignage sous l'effet du *kunu*, le Capitaine convoque tous ses gens pour procéder aux prières collectives et aux offrandes destinées à apaiser les dieux ;

2) il exerce un pouvoir judiciaire étendu, car il est admis que *le pouvoir judiciaire et politique de la tribu ne peut intervenir dans les affaires entre membres du même lignage, même les affaires de meurtre, car on peut dire qu'à l'égard de la coutume des Noirs Réfugiés, le lignage ne représente qu'une seule vie.*

Doivent obligatoirement être réglées dans le cadre du lignage :

— Les accusations de meurtre par sorcellerie où victime et meurtrier supposé sont l'un et l'autre membres du lignage ;

— Les contestations sur des terres à l'intérieur des zones possédées effectivement par le lignage.

La façon dont le Capitaine exerce ses fonctions de juge est difficile à connaître, car pour les Noirs Réfugiés, il est extrêmement honteux de révéler les dissensions intérieures à son propre lignage. Et quant à celles des autres lignages, si l'on vient à les connaître, on n'ose guère en parler car si cela venait à se savoir il pourrait vous en cuire.

Les chefs de lignage ont une certaine autorité sur le plan matériel ; ils désignent les hommes chargés d'exécuter les travaux commandés par l'administration, mais à vrai dire il s'agit surtout de choisir entre des volontaires, car ce sont des travaux avantageux. Il n'est pas certain qu'ils parviendraient à imposer des ordres nettement impopulaires.

Le Capitaine désigne pour l'aider un certain nombre de surveillants ou *basia*. Leur rôle consiste à veiller à la propreté du village, à prendre toutes les dispositions matérielles relatives aux danses et aux enterrements, à convoquer les intéressés aux réunions du conseil.

Le *lo* constitue une unité au point de vue spirituel, mais il importe de remarquer qu'il ne comporte aucune organisation collective sur le plan matériel. Dans ce domaine règne l'individualisme le plus forcené ; il n'y a pas d'outils d'usage collectif et les gens ne se groupent pour faire leurs abattis que dans la mesure où ils le veulent bien.

Les *basia* sont les porte-paroles du capitaine, et non pas des adjoints ayant un commandement précis sur une fraction déterminée du village. Ils sont au nombre de 3 ou 4 par village ; en outre il y a une ou deux femmes *basia*, par l'intermédiaire desquelles le chef du village commande les travaux réservés aux femmes.

Le chef du lignage ne possède pas de pouvoirs religieux sur la terre. Les Noirs Réfugiés admettent que la fécondité du sol dépend exclusivement de divinités locales, que chacun prie pour son compte.

Le Capitaine, pas plus que le conseil, n'a le droit de chasser un membre du lignage, même pour indignité caractérisée. C'est un des aspects les plus remarquables des conceptions juridiques des Noirs Réfugiés, lié à l'idée qu'un lignage ne représente qu'une seule vie. Là encore la pensée des Noirs Réfugiés peut être regardée comme l'extrême opposé de la pensée des Bamiléké, où le chef seul détient les droits sur la terre, l'expulsion constituant la sanction sociale suprême.

Initiation ; classes d'âges ; société des hommes. Ces institutions africaines paraissent totalement ignorées des Noirs Réfugiés. Il n'existe aucune forme d'initiation des adolescents, et aucune cérémonie ne marque collectivement leur entrée dans la vie sociale. La circoncision et l'excision ne sont pas pratiquées. Pour les enfants, garçons et filles, il y a deux étapes : celle du premier vêtement, qui est donné à l'apparition des poils pubiens, vers 12-13 ans, sans cérémonie, et la fin de l'éducation qui coïncide avec le mariage

La société des Noirs Réfugiés repose pourtant en grande partie sur la hiérarchie de l'âge ; il n'y a pas de classes d'âges à proprement parler, comportant une organisation précise, mais elles existent tacitement :

La classe des jeunes, *yɔŋku sama*, a des activités précises ; la « mode » c'est-à-dire l'élégance, la danse, le chant ; elle possède un langage spécial fabriqué à partir du taki-taki par interversion ou adjonction de syllabes. Quand le langage commence à être connu hors du groupe des jeunes, on l'abandonne et on en invente un autre. Ces dernières années le langage en vogue était l'*akɔpina*, d'origine Djuka ; il avait donné naissance à tout un folklore de chants.

Deux autres classes d'âges paraissent assez nettement différenciées : celle des anciens

-pul sumo- (à partir d'une cinquantaine d'années) dont la voix est prépondérante dans les conseils, et celle des vieillards -gulndi sumo- (à partir de 65 à 70 ans).

Il est admis par tous que seuls les anciens possèdent la sagesse et la connaissance, et en principe, dans une discussion, l'opinion du plus ancien fait force de loi.

On n'aperçoit pas non plus chez les Noirs Réfugiés de sociétés coutumières jouant un rôle comparable à la société des hommes au Soudan par exemple. D'une façon générale leur vie sociale, très individualiste en dépit des apparences, ne connaît d'autre organisation que celle qui résulte des liens de parenté.

Cependant l'organisation des hommes à l'intérieur de chaque village en vue des cérémonies de deuil peut être regardée comme une ébauche de sociétés coutumières :

— *Kisimà* ou faiseurs de cercueils ;

— *Glond* ou fossoyeurs.

Mais ces sociétés sont étroitement spécialisées et leurs pouvoirs coutumiers n'existent que pendant la durée de leur travail effectif.

Hommes et femmes. Même à l'intérieur du lignage où les hommes et femmes s'appellent frère, sœur, tante ... les rapports entre hommes et femmes sont marqués par la défiance.

Il est admis une fois pour toutes que les femmes sont des mégères sur lesquelles on ne peut pas compter et dont on ne peut rien tirer. Les Noirs Réfugiés sont intarissables sur ce chapitre et leur opinion sur les femmes de leur groupe est très semblable à celle des Africains en général : ils les disent méchantes, dépourvues de sentiments affectifs, égoïstes, cupides et infidèles.

D'une façon générale les femmes sont tenues à l'écart de la vie sociale régulière ; il n'existe aucune forme de société coutumière de femmes. Dans les cérémonies de deuil, qui correspondent à une véritable mobilisation du village, elles ne jouent aucun rôle, sinon de préparer les repas.

Les femmes jouent pourtant indirectement un rôle important dans la vie sociale, par le biais des cultes de possession. Les dieux *Papa gadu* si redoutés ont presque exclusivement pour porteurs des femmes, et nous verrons en étudiant le fonctionnement du *kunu*, qu'elles en sont les acteurs principaux. Par cette activité qui s'exerce de façon arbitraire, en marge des institutions de la vie sociale régulière, les femmes entretiennent autour d'elles une atmosphère de crainte ; il n'est pas impossible que le fonctionnement de ces cultes soit influencé par le souci des femmes de maintenir leur position privilégiée dans la société des Noirs Réfugiés.

Beaucoup de femmes sont charitables et ont une certaine générosité à l'égard des membres de leur famille, assurant l'entretien des vieillards sans ressource. Mais leur bienveillance est essentiellement subjective, et ne s'étend qu'à un petit cercle d'amis personnels et à leurs plus proches parents. Dès que les anciens font appel à elles pour une question d'intérêt général, prétendent leur donner des ordres ou même des conseils, ils rencontrent une attitude systématiquement malveillante et butée.

Les chefs de lignage évitent de leur donner des ordres directement, car ils risquent fort de se faire insulter, ainsi que nous l'avons observé à maintes reprises.

En mars 1957, Awéni, chef du lignage Aß, établi à Asisi, se préoccupa de regrouper les membres de son lignage et notamment de faire rentrer à Asisi Magdaléna (c20), femme âgée d'environ 45 ans, qui s'était installée à Kormotibo auprès de son mari L... († 1955), avec ses enfants et d'autres qu'elle avait élevés. Il se rendit à Kormotibo et lui représenta que son mari étant mort, elle n'avait plus de raison de rester là et qu'elle devait revenir à Asisi. Magdaléna l'insulta devant les habitants du village, proclama qu'elle n'avait d'ordres à recevoir de personne, puis comme il insistait, elle s'arma d'un bâton et le poursuivit à travers le village jusqu'au dégrad. Il dut rembarquer précipitamment sous les rires des gens de Kormotibo.

POUVOIR POLITIQUE ET JUDICIAIRE

Le grand man. C'est le chef du *lo* Dikan qui exerce la fonction de grand man des Boni. Le grand man actuel Difu était âgé en 1958 de 67 ans environ.

La tradition orale a retenu le nom de ses sept prédécesseurs :

Gongo	(*lo* Dikan)	1810-1840	dates indiquées d'après Coudreau
Labi (Adam?)	(*lo* Dikan)	1840-1870	
Atyaba	(*lo* Kotika)	1870-1876	
Anato	(*lo* Kotika)	1876-1891	
Ochi	(*lo* Dikan)	1891-1915	
Awensay	id.	1917-1936	
Difu	id.	depuis 1937.	

D'après les renseignements recueillis par Coudreau en 1887, Gongo était le successeur d'Agosu, lui-même successeur de Boni. A la mort de Labi, il n'y avait dans le *lo* Dikan que des femmes et des enfants. La fonction de grand man est alors passée au *lo* Kotika avec Atyaba et Anato. Elle est ensuite revenue au *lo* Dikan avec Ochi.

En 1957, le lignage Dikan était pratiquement éteint. Il ne restait plus que le grand man Difu et son frère aîné Samalobi, très âgé.

L'actuel grand man ne connaît pas la généalogie de son lignage au-delà de sa grand-mère.

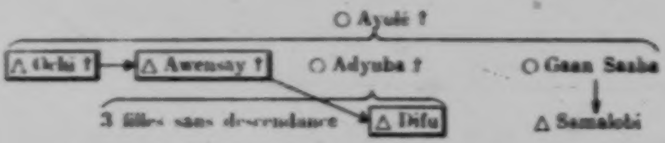


Fig. 11. — Filiation des trois derniers grands man des Boni

A la mort d'Awensay c'était Samalobi, aîné des neveux au sens classificatoire de Awensay qui devait être nommé, mais l'administration française crut devoir s'y opposer, le jugeant trop âgé ; il s'inclina de bonne grâce.

Samalobi, l'aïeul, le patriarche des Boni, est mort en mai 1957, âgé de plus de 100 ans. Bien que très diminué par ses infirmités et presque aveugle, il conservait un grand prestige et aucune décision importante n'était prise sans son consentement.

Fils d'Apatu, compagnon de Crevaux, il avait conservé un souvenir précis de l'explorateur qu'il avait accompagné pendant une partie de sa randonnée en 1877. C'est grâce à ses souvenirs que le prestige de Crevaux est resté si grand sur le Maroni.

Le grand man juge sans appel les contestations entre les membres de lignages différents. Les affaires vraiment sérieuses sont extrêmement rares, si l'on tient compte de ce que :

— Les contestations sur le versement de dot, le reversement en cas de divorce et l'attribution des enfants, qui forment l'essentiel des causes plaidées devant les juridictions coutumières africaines, n'existent pas chez les Noirs Réfugiés ;

— Les contestations sur l'appropriation des terres sont fort rares en pays Boni, vue la faible densité de population.

Nous n'avons jamais vu le grand man tenir autre chose que des audiences de conciliation, relatives à des gens qui s'étaient battus ou menacés. La coutume des Noirs Réfugiés se laisserait en fait difficilement enfermer dans un code. État des personnes et devoirs sociaux découlent si directement des croyances que l'intervention d'un juge n'est pas indispensable au fonctionnement de la société.

Le grand man est supposé détenir un pouvoir sur toutes les terres du pays Boni qui ne sont pas appropriées aux lignages ; c'est en particulier le cas du bassin supérieur des rivières formatrices du Lawa. C'est à ce titre surtout qu'il se considère comme le suzerain des Indiens vivant sur ce territoire. La même conception existe chez les Djuka vis-à-vis des rivières formatrices du Tapanahoni.

La suzeraineté du grand man sur la terre et les eaux est marquée, comme en Afrique, par des droits spéciaux dans le domaine de la chasse et de la pêche. Seul il peut autoriser la pêche en groupe sur le grand fleuve par le procédé de la nivrée. Le même problème ne se pose pas pour la chasse qui est pratiquée de façon strictement individuelle. Mais il est admis que si un tapir[1] est tué en pays Boni, le chasseur doit en porter la tête au grand man ainsi qu'une cuisse.

Un certain malentendu règne entre les européens et les Boni au sujet des fonctions du grand man. Les européens ont tendance à croire qu'il commande la tribu à la façon dont un colonel commande un régiment, qu'il peut désigner un tel pour tel travail, fixer le prix des canots, etc. Le grand man s'efforce de donner satisfaction à l'administration

---

(1) Le tapir est le plus grand animal de la brousse.

pour justifier la solde qu'il perçoit, mais il y réussit fort mal, car en réalité il ne possède à peu près aucun pouvoir temporel.

La morale des Noirs Réfugiés ne connaît en effet que des obligations d'ordre social et religieux. Pour tout ce qui concerne la vie matérielle, chacun a le droit absolu, on pourrait même dire le devoir, d'agir comme bon lui semble, dans la mesure où il ne lèse personne.

Si le grand man donnait un ordre obligeant quelqu'un à agir contre son intérêt, par exemple s'il voulait réduire arbitrairement le prix des canots, cet ordre serait nul de plein droit. Si le grand man a une très grande influence personnelle, il peut persuader les Boni que leur intérêt est d'obéir à telle prescription, mais en aucun cas son commandement ne peut avoir pour effet d'imposer par la force un ordre arbitraire étranger à la tradition sociale et religieuse ; le grand man actuel est par surcroît d'un caractère faible, sensible à l'influence des créoles et très peu porté à faire acte d'autorité.

En réalité la fonction de grand man est d'ordre surtout religieux. Le grand man centralise, si l'on peut dire, la lutte contre les forces mauvaises, et veille sans cesse au salut de la collectivité.

Quand un homme meurt, ses proches viennent rendre compte de l'interrogatoire du *yorka*. L'enterrement ne peut avoir lieu qu'après que le grand man se soit assuré que toutes les prescriptions ont été remplies. On vient lui rendre compte une fois encore après l'enterrement pour qu'il s'assure qu'aucun danger suprahumain ne subsiste.

Le grand man a un pouvoir particulier sur les *yorka* (esprits) des défunts, que les croyances des Noirs Réfugiés placent pourtant sur un plan intermédiaire entre l'humain et le divin. Quand un de ces *yorka* exerce contre un lignage une vengeance *(kunu)* dont la malignité dépasse les bornes habituelles, le grand man l'adjure de cesser ; on affirme que les choses rentrent dans l'ordre, au moins pour quelque temps.

Ce pouvoir attribué au grand man le revêt, aux yeux des Boni, d'un caractère suprahumain. Il est le fondement même de son pouvoir politique.

Le grand man fait fonction de chef de terre pour l'ensemble de la tribu. C'est lui qui a la garde du sanctuaire de *mama gõ* et qui prie chaque année en présence d'un grand concours de peuple pour la fécondité du sol.

Le grand man est le prêtre de Odun, divinité que les Boni regardent comme vengeur des fautes contre la loi morale et religieuse ; à ce titre, il est seul qualifié pour faire prêter le serment contre *wisi* (sorcellerie), et implorer la clémence de Odun à l'égard de ceux qui ont contrevenu à ses lois en se battant à main armée.

Dans ses fonctions religieuses, cet homme habituellement faible et effacé agit avec une autorité et une assurance souveraines, et nous avons vu à plusieurs reprises les gens trembler devant lui.

Si quelqu'un a contrevenu gravement aux lois coutumières, ou s'il a volé, commis l'adultère, donné des coups, proféré des injures graves ou des malédictions, le grand man lui inflige une punition proportionnée à la gravité de la faute, telle que faire des planches, un canot, piler du riz (s'il s'agit d'une femme). Le produit de la punition est acquis au grand man, de même que les amendes en argent qu'il inflige dans des cas moins graves.

Par exemple en octobre 1958, deux adolescents de Boniville, Awétipay et Adyuka, furent surpris alors qu'ils essayaient de s'introduire dans une maison inhabitée ; le grand man les condamna séance tenante à trois jours de travaux forcés, au cours desquels il leur fit nettoyer les abords du village et accumuler à son profit du bois de chauffage.

Il peut aussi punir des jeunes gens désobéissants ou irrespectueux en leur faisant exécuter des travaux réservés aux femmes, tels que le désherbage des abords du village et l'enlèvement des crottes de chien.

Le grand man peut consigner un homme dans les villages Boni en lui interdisant de dépasser l'Enfant Perdu vers le Nord et Kormotibo vers le Sud ; cela s'appelle *silafu sama* (*silafu* = captif). L'intéressé, mis hors d'état de gagner sa vie, tombe ainsi à la charge de sa famille jusqu'à ce qu'il fasse amende honorable.

Cela s'est produit notamment pour des gens qui, convoqués pour travailler dans les abattis du grand man, s'acquittaient de leur tâche avec mauvaise volonté.

Vers 1950, M..., du village Papaïston, s'était mis en révolte ouverte contre le grand man qu'il avait refusé de conduire à Saint-Laurent. Le grand man le condamna à faire un grand escalier en planches, du dégrad de Boniville jusqu'à l'entrée du village, le mettant en demeure s'il refusait, de quitter le pays. M..., finit par s'incliner et exécuta le grand escalier qu'on voit actuellement au dégrad de Boniville.

Le grand man a un constant souci de son prestige et de sa dignité ; il est presque toujours vêtu à l'européenne et porte dans les cérémonies un uniforme blanc impeccable ; l'administration française lui verse une solde relativement importante et, quand il vient à Cayenne, il est logé à l'hôpital dans les appartements réservés aux officiers.

Pour saluer le grand man on ne le regarde pas en face, mais on se place de profil par rapport à lui.

Le grand man n'a pas de serviteurs (ce serait contraire à la morale des Noirs Réfugiés) et mène une vie très simple. Toutefois, il n'exécute pas de travaux manuels pénibles ; chaque année il convoque un certain nombre d'hommes de chaque *lo* pour travailler à ses abattis ; il ne les paie pas, car ce travail est une obligation prévue par la coutume, mais il les nourrit largement.

De même, pour ses déplacements, il requiert à tour de rôle comme canotiers deux ou trois de ses sujets. Il lui arrive aussi de requérir des femmes pour aider sa femme au moment de la récolte.

Par contre, pour tous les autres travaux dont il peut avoir besoin (comme la construction d'un grand canot) il faut qu'il paie comme tout le monde et on ne lui fera pas de réduction.

Le grand man actuel, au contraire de ses prédécesseurs, n'a qu'une femme ; celle-ci est vêtue comme les autres femmes et travaille à son abattis comme tout le monde, mais son mariage avec le grand man lui impose des obligations particulières : elle ne peut divorcer, de même qu'il ne peut la répudier.

L'attitude des Boni à l'égard du grand man est un curieux mélange de respect et de dénigrement. Ils le regardent comme le symbole vivant de leur nation, et chacun ressent comme une injure personnelle qu'un étranger ait à son égard une attitude incorrecte. Mais leur esprit frondeur se cabre devant les mesures qu'il est obligé de prendre pour faire respecter la loi coutumière, et même l'autorité d'un homme pondéré et bienveillant comme le grand man Difu, n'est pas acceptée volontiers. En fait les Boni supportent l'autorité du grand man comme ils adhèrent au culte de leurs dieux, par le sentiment d'une absolue et inexorable nécessité ; dans leur esprit le grand man est avant tout le prêtre d'Odun ; si le grand man n'était pas là ils seraient sans défense contre les *wisiman*, sans recours contre la vengeance exercée par les *yorka* des morts des autres lignages.

Le pouvoir politique du grand man est entièrement fondé sur ces croyances, et si elles venaient à s'effondrer il disparaîtrait avec elles. Personne ne se soumettrait à une autre loi qu'à celle du lignage, fondée sur la crainte des ancêtres.

Le *lanti kuutu*. C'est l'assemblée des hommes, sans distinction d'âge[1] ou de parenté ; ce conseil (*lanti* = loi) constitue l'appareil judiciaire des Boni.

Un principe essentiel de la vie sociale des Noirs Réfugiés est que tout citoyen porte en lui la loi. Si quelques hommes sont sollicités d'arbitrer une querelle privée, on dit qu'ils forment un *lanti kuutu*. Mais ils ne peuvent rendre qu'une sentence de conciliation. Seule l'assemblée générale convoquée par le grand man possède le pouvoir d'imposer sa décision.

Le rôle ordinaire du *lanti kuutu* est de juger les morts, de s'assurer qu'ils n'étaient pas *wisimã* (sorciers), de procéder à leur interrogatoire pour donner aux réponses force de loi, notamment en ce qui concerne l'héritage.

Le *lanti kuutu* se réunit à l'annonce d'un décès ; les premiers arrivés se rendent auprès du grand man qui désigne deux des capitaines pour présider le conseil pour cette fois (car tous les membres sont égaux). En fait, rares sont les conseils où assistent tous les hommes présents dans les villages. La plupart du temps le *lanti kuutu* ne groupe qu'une trentaine d'hommes, en majorité des vieillards.

Le *lanti kuutu* se réunit très rarement pour juger un vivant. Cela n'est arrivé que trois fois entre 1948 et 1957.

En 1948 le grand man a convoqué le *lanti kuutu* pour juger un homme qui, régulièrement convoqué comme canotier pour le conduire à Saint-Laurent, n'était pas venu. Il fut condamné à faire autour de l'habitation du grand man une palissade de pieux qui prit plus d'un mois de travail.

---

(1) Il n'y a pas de règle précise pour fixer l'âge à partir duquel un adolescent peut siéger dans ce conseil. C'est semble-t-il quand il a atteint son plein développement physique et gagne sa vie par ses propres moyens, vers 18 à 20 ans. Il n'est pas nécessaire qu'il soit marié.

En 1953, le conseil s'est réuni pour juger Loko (Dju) qui s'était rendu coupable d'un vol qualifié (naufrage simulé au préjudice d'un commerçant de Benzdorp et revente des marchandises), pour lequ[illegible]vait été condamné par la justice française à plusieurs mois de prison. Loko dut faire [illegible]nde honorable en présence des membres de son lignage rassemblés, puis il fut condamné à faire 50 planches au profit du grand man.

En août 1957, le conseil s'est réuni pour juger Pototo (Asini-Dju), 23 ans, et Amusupé (Asini-Aw.B.), 70 ans, qui s'étaient rendus coupables d'une faute grave : détournement d'un tapir (maïpouri) tué par un Djuka qui, ayant de la reconnaissance envers le grand man, avait manifesté l'intention de lui offrir une partie de la viande.

Le Djuka avait tué le tapir qui avait coulé. Pressé par le temps, il avait dû partir, recommandant aux gens d'Asini de le chercher.

Le jour suivant, Pototo et Amusupé trouvèrent l'animal flottant entre deux eaux. Ils le cachèrent en brousse et le firent boucaner pour leur compte. Ils le mangèrent avec leurs femmes (environ 100 kilos de viande).

Cela finit par se savoir et un jaloux les dénonça au grand man.

Convoqués devant le *lânti kuutu*, ils durent faire amende honorable et furent condamnés chacun à verser à titre d'amende au grand man, une dame-jeanne de 15 litres de tafia (valeur environ 6000 francs) dans un délai de quatre mois.

L'un et l'autre étaient fort en peine de verser cette amende, appartenant à la catégorie des fainéants qui n'ont aucune activité régulière et vivent au jour le jour, vendant de temps à autre quelque poisson ou gibier.

Amusupé s'adressa au capitaine Konduku, chef de son lignage, qui accepta de verser ce tafia pour lui, Amusupé le remboursant petit à petit.

Quant à Pototo, le chef de son lignage refusa catégoriquement de l'aider, parce qu'il avait mangé ce maïpouri seul sans en faire profiter sa famille (les gens du village auraient trouvé normal de profiter du délit, mais ils jugeaient immoral qu'un des leurs les eût privés de viande). Après trois mois et demi, Pototo commença à se préoccuper sérieusement d'un travail salarié qu'il eut la chance de trouver, du fait que nous avions besoin d'un bossman pendant 15 jours.

En nous racontant cette histoire, les Boni ne faisaient que rire. Les affaires de ce genre, qui ne comportent aucune intervention suprahumaine, échappent dans une large mesure à leur morale sociale ; ils ont un certain sentiment de ce qu'il faudrait faire, mais ne s'y soumettent que dans la mesure où ils craignent une sanction matérielle et immédiate.

En fait la société des Noirs Réfugiés n'a pas élaboré de véritables institutions politiques ; c'est essentiellement un groupement de défense collective contre les périls suprahumains. Le conseil, comme le grand man, n'a de pouvoir et d'autorité que dans la mesure où il reste étroitement lié à cette fonction.

Absence de subordination. Il n'existe chez les Noirs Réfugiés aucune classe privilégiée

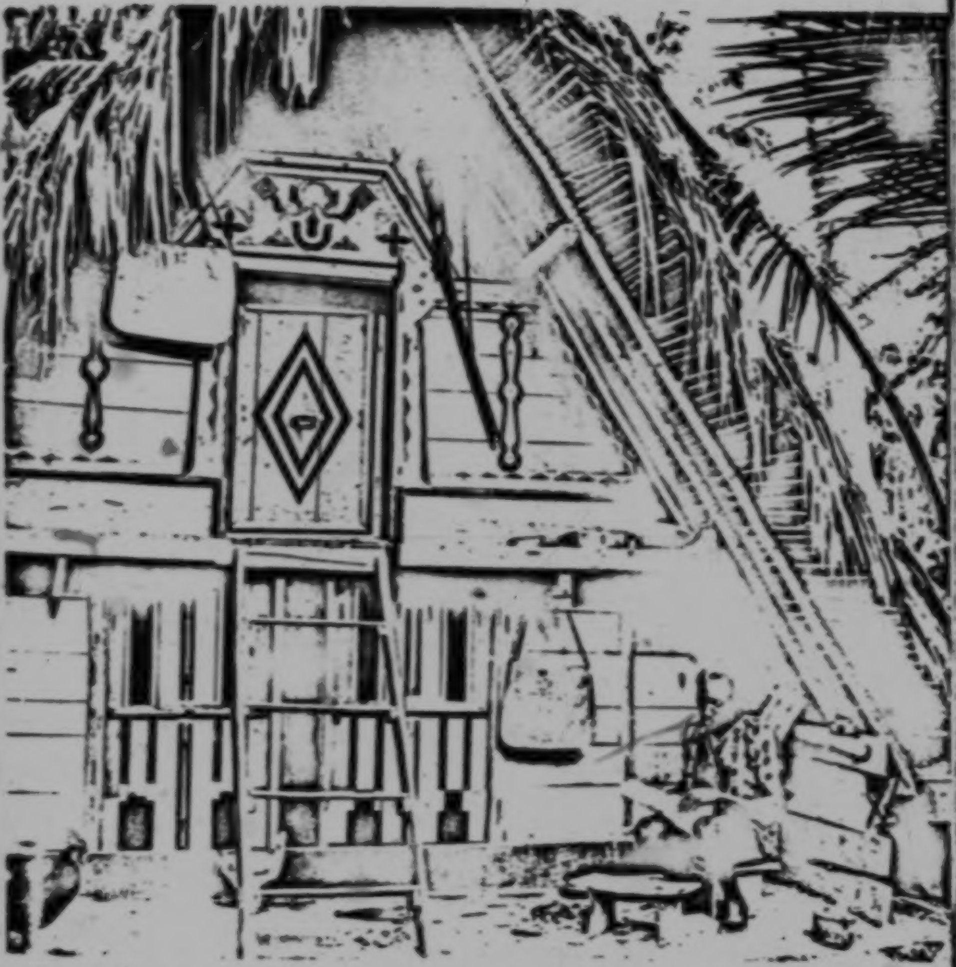


Fig. 15. Type de maison des Noirs Réfugiés : village Loabi Djuka du Haut Tapanahoni

[facing p. 74]

et tous sont placés devant la vie sur un pied de rigoureuse égalité ; tous reçoivent la même éducation, doivent cultiver la terre, construire leurs canots et leurs maisons, et vivre de travaux rémunérés. Les différences de niveau de vie que l'on observe de l'un à l'autre tiennent essentiellement à l'intelligence et au travail, et cela, malgré la croyance à la possibilité de s'enrichir par sorcellerie, est clairement compris de tous.

Bien que les Boni pratiquent volontiers le travail salarié les uns pour les autres en matière de canotage de transport, il n'existe aucune tendance à la formation d'une classe de riches et d'une classe de salariés. Il n'existe pas chez eux de serviteurs et l'on n'observe dans leurs rapports mutuels aucune exploitation des faibles. On n'observe pas non plus qu'un homme riche essaie de faire faire par un autre, moyennant salaire, les travaux coutumiers qu'il doit exécuter au profit de sa femme (abattis, construction de canots). Ce serait très mal jugé. Le grand man lui-même, si son petit-fils n'est pas là pour l'aider, va puiser de l'eau lui-même à la rivière et il le fait ostensiblement, bien qu'il ait un constant souci de son prestige.

Les malheurs subis par leurs ancêtres sont certainement à la base de cette conception car ils ont inspiré aux Noirs Réfugiés un sens particulier de la dignité humaine, que l'on ne trouve pas au même degré en Afrique.

On n'observe traditionnellement chez eux aucune forme de commerce[1], cette activité étant manifestement liée pour eux à l'idée d'exploitation d'autrui ; il n'y a même pas, dans les villages, de marché. Chacun produit, ou trouve auprès des gens de son lignage, ce qui est nécessaire à son alimentation ; quant aux objets d'importation, les Boni les achètent au cours de leurs voyages, aux commerçants de la côte. Cette plaie des sociétés africaines qu'est le pseudo-commerce, le parasitisme, est inconnue des Noirs Réfugiés. De même qu'on ne rencontre chez eux ni loqueteux ni mendiants, on n'aperçoit dans leurs rapports sociaux rien de malpropre ni de bas.

Il y a dans leur vie collective quelque chose de net, de propre, qui frappe dès le premier abord et qu'on ne se lasse pas d'admirer à mesure qu'on pénètre le fonctionnement de leurs institutions.

---

(1) Depuis 1954, l'un d'eux, enrichi par le canotage de transport, a monté un commerce d'alimentation à Kotika, mais il s'agit d'un homme plus qu'à demi créolisé et qui s'est installé au milieu des créoles.

CHAPITRE V

ÉTUDE DE LA RÉPARTITION DES TERRES ENTRE LES LIGNAGES[1]

L'APPROPRIATION DE LA TERRE DANS LE DROIT COUTUMIER DES NOIRS RÉFUGIÉS

Le principe fondamental du droit coutumier des Noirs Réfugiés, en ce qui concerne la terre, est que seul le lignage peut détenir ses droits réels. L'individu ne peut détenir qu'un droit d'usage, qui disparaît à sa mort.

Ce droit concerne exclusivement le travail de la terre en vue des plantations, et ne s'étend pas, ainsi que nous le verrons plus loin, à la chasse et à la cueillette.

Chaque lignage possède des droits reconnus sur certaines portions de terre, plus ou moins bien délimitées selon la densité de la population, mais connues de tous et ne donnant lieu (tout au moins en pays Boni) à aucune contestation.

Droit d'usage. A l'intérieur de ces zones, il y a indivision des droits entre tous les membres du lignage ; chacun a des droits d'usage sur un certain nombre d'« abattis » qu'il a l'habitude d'utiliser à tour de rôle pour faire ses plantations.

Le droit d'usage peut être donné : par exemple si quelqu'un estime n'avoir plus besoin d'un abattis qu'il cultivait habituellement, il donne le droit de l'utiliser à un autre membre du lignage.

La terre détenue par droit d'usage ne peut être vendue ni louée, mais seulement prêtée. Elle ne peut non plus être transmise par héritage ; ce serait entièrement contraire à la pensée et à la coutume des Noirs Réfugiés, hostiles à tout ce qui porterait atteinte à l'indivision juridique du lignage. L'héritage porte exclusivement sur la récolte des abattis en cours. Cette récolte faite, la terre peut être occupée par n'importe quel membre du lignage, homme ou femme, qui désire la cultiver, et s'il y a contestation, elle est obligatoirement réglée à l'intérieur du lignage ; le grand man refuserait de la juger. Le degré de parenté n'intervient pas au moins en principe, du moment qu'on peut se dire « frère », « oncle » ou « grand-père » au sens classificatoire.

---

[1] Partie rédigée avec le concours de M. P. Frenay, Adjoint technique Géographe.

La seule atténuation prévue par la coutume à la rigueur de ce principe est qu'à la mort d'une femme, ses filles ont un droit de priorité pour utiliser ses terres.

Les Noirs Réfugiés ont une nette tendance à rester fidèles tout au long de leur vie, aux mêmes abattis. L'étude que nous avons faite des abattis du pays Boni renseigne mal sur l'histoire de chaque abattis, car il aurait fallu pouvoir consulter sur place un grand nombre de gens, ce que nous n'avons pu faire ; elle permet cependant d'affirmer qu'au voisinage des villages de résidence, les individus conservent leur droit d'usage sur un abattis tout au long de leur vie.

Voici par exemple la transmission des droits sur les abattis 101 à 112 (voir tableau généalogique du *lo* Tiya)[1].

Abattis étudiés en janvier 1957

	dernier utilisateur	année	transmission des droits d'usage
101	○ Tembura (G40)	1956	a occupé cette terre à la mort de sa mère.
102	○ Kukusa (F30)	1953	droit créé par Kukusa en défrichant une forêt secondaire ancienne sans usager connu.
103	○ Paana (G2)	1955	abattis défriché par ○ Wima (E3) ; transmis de son vivant à sa fille ○ Tini (F1), puis à ○ Pamasa (E26), élevée par Tini. Pamasa y a cultivé une fois puis a donné son droit à ○ Paana, fille de Tiya.
104	○ Tini (F1)	1964	droit créé par Tini (F1), qui l'a défriché pour la première fois (vers 1920 ?) ; elle l'a coupé 3 fois en tout ; conserve son droit d'usage.
105	○ Lenga (F37)	1964	défriché par ○ Lenga pour la première fois (vers 1920 ?). Elle l'a coupé 3 fois en tout ; conserve son droit d'usage.
106	○ Féni (G3)	1964	a occupé cette terre à la mort de △ Aguabuchi, vieillard du lignage Dju (place sur le tableau généalogique incertaine).

---

[1] Voir à la fin de l'ouvrage la planche : Répartition des terres au voisinage des principaux villages Boni.

	Dernier utilisateur	année	transmission des droits d'usage
107	○ Tini (F1)	1955	c'est △ Loka (D13) † 1951, qui a défriché cette terre voici longtemps. Il a cédé de son vivant son droit à ○ Tini, qui à coupé 2 fois en tout.
108	○ Tini (F1)	1956	a occupé cette terre à la mort de ○ Asoso (E7) † 1953, aïeule qui cultivait là depuis longtemps.
109	○ Félicia (G41)	1954	a occupé cette terre à la mort de ○ Anna † (E22), sa grand-mère.
110	○ Téodora (G20)	1956	a occupé cette terre à la mort de sa mère Dondo † 1954 qui l'avait elle-même occupée à la mort de sa mère Anna (E22).

Donc sur 10 abattis nous ne trouvons que deux cas où un membre du lignage ait donné de son vivant son droit d'usage à un autre ; dans 4 cas le droit d'usage a été repris par une fille à la mort de sa mère ; dans 2 cas il est passé à un parent éloigné.

N'importe qui, homme ou femme, peut détenir des droits d'usage. Mais l'examen des abattis montre que la grande majorité des hommes n'en demandent pas, et que la presque totalité des terres est appropriée aux femmes. Dans l'exemple indiqué, sur 10 abattis, un seul est approprié à un homme. Ceci tient à ce que la plupart des hommes se contentent de couper les abattis de leurs femmes sur les terres de celles-ci, mais ne se soucient pas de cultiver pour leur compte.

Chaque femme détient des droits d'usage sur un certain nombre d'abattis, répartis dans les différentes zones territoriales de son lignage. Il est important d'avoir, si l'on peut dire, beaucoup de cordes à son arc, car il faut pouvoir, selon l'activité des fourmis-manioc, passer d'un secteur à l'autre, ou au contraire reprendre prématurément un abattis qu'on espérait laisser en jachère quelques années.

Par exemple Tini (F1) détient des droits sur 6 à 7 abattis. Pour l'un (n° 104), elle a créé le droit d'usage à son profit en le défrichant sur forêt secondaire ancienne sans propriétaire connu. Pour un autre (n° 107), elle l'a reçu de Loka (D13), parent éloigné, par donation du vivant de celui-ci. Pour les autres (par exemple le n° 106), elle a créé le droit à son profit en les cultivant la première à la mort de leur détenteur.

Le droit d'usage peut être prêté, soit à un membre du lignage, soit même à un étranger. Il est spécifié que ce prêt est fait pour un certain nombre d'années, et qu'il est révocable. En pareil cas le donateur ne perd pas son droit d'usage.

Droit réel. Le principe est que celui qui défriche un abattis sur forêt primaire (ou sur forêt secondaire ancienne sans possesseur connu) crée, en même temps qu'un droit d'usage pour lui, un droit réel imprescriptible pour son lignage.

Ces deux notions sont bien distinctes dans l'esprit des Noirs Réfugiés. L'exercice d'un droit d'usage, même pendant très longtemps, sur une terre déjà reconnue comme possession d'un autre lignage, ne crée aucun droit réel.

Par exemple ○ Béniti † 1963 (E5), vieille femme du *lo* Dju, avait fondé une habitation de culture au lieu-dit Kuyaku, où elle travailla la terre pendant plusieurs dizaines d'années. Mais comme ces terres, bien qu'inoccupées, étaient regardées comme possession du lo Dipèlu II (village Kormotibo), le travail de Béniti n'a créé aucun droit pour le lo Dju. Si ses filles ne s'entendent pas et si l'habitation disparaît, ce sont des gens du lo Dipèlu II qui pourront occuper les terres.

Conséquences de la scission matérielle d'un lignage. Quand une fraction A' d'un lignage A émigre et va s'implanter sur la terre d'un autre village B qui lui cède une portion de terre, les membres de la fraction A' ainsi isolée conservent tous leurs droits sur la terre d'où ils sont issus. Mais la réciproque n'est pas vraie : les gens restés dans le village d'origine du lignage (A) n'ont aucun droit sur la terre concédée aux A' sur le territoire de B.

Au bout d'un certain temps, et surtout si le lignage (B) n'avait jamais occupé réellement la terre concédée, on admet que le lignage (A') en est possesseur sans restriction.

C'est le cas par exemple de la fraction des Dipèlu II qui vers 1930 a quitté le village de Kormotibo pour s'établir à Asisi auprès du lignage Awara Bakka. Les Awara Bakka leur ont concédé des terres inoccupées près du village d'Asisi au lieu-dit Tapo. Cette fraction, forte actuellement d'une trentaine de personnes, considère qu'elle a des droits exclusifs sur ces terres où les gens de Kormotibo ne peuvent venir cultiver, mais elle n'a rien perdu pour autant de ses droits sur le terroir de Kormotibo.

Cas du village de Boniville. Ce village constitue un cas particulièrement intéressant, car il réunit de petites fractions des divers lignages fixées là définitivement. Il permet de comprendre quelle pouvait être l'implantation territoriale des Noirs Réfugiés vers la fin du XVIII^e^ siècle, au moment où s'élaboraient leurs institutions.

Le principe est que les terres de Boniville appartiennent au grand man, dernier représentant du lignage Dikan ; il a concédé individuellement aux habitants du village le droit de cultiver sur ses terres. Ces habitants ne détiennent donc qu'un droit d'usage, et il ne peut y avoir de concurrence entre eux pour la détention des droits réels. **Mais le principe de la transmission du droit d'usage dans le même lignage subsiste pour chaque abattis pris séparément.** Par exemple, Klémenti (Dju, F7), qui a défriché un abattis sur la forêt primaire, admet qu'après lui sa terre pourra être occupée par n'importe quel membre du lignage Dju résidant à Boniville, mais pas par les membres du lignage Dju résidant à Asisi.

Peu nombreux sur un secteur territorial relativement vaste, les habitants de Boniville n'ont pas éprouvé le besoin de diviser le secteur concédé par le grand man en zones territoriales précises. Il est difficile de prévoir ce qui arrivera après la mort du grand man Difu, quand les droits d'usage se transformeront en droits réels. Il est probable qu'une division territoriale entre les fractions de lignage établies à Boniville se créera insensiblement, par le simple fait qu'une concurrence s'établira entre elles.

Droit de pêche, de chasse, de cueillette et d'exploitation des minéraux. Ces droits sont totalement distincts du droit de cultiver ; à cet égard les conceptions des Noirs Réfugiés traduisent la précarité des liens entre l'individu et le sol, qui résulte des conditions écologiques.

Le droit de pêche dans certaines rivières est approprié à des **lignages** ; d'autres rivières sont regardées comme un bien commun aux habitants d'un **village**, quelle que soit leur parenté.

Par exemple, le droit de pêche dans Kumata Kiiki, petite crique de la rive surinamienne, à proximité du village de Kotika, est réservé aux membres du lignage Lapé (les membres de ce lignage cultivaient là jadis, mais ils ont abandonné ces terres, actuellement cultivées par les gens de Kotika).

Les criques Maripa et Likanaon, en aval de Boniville, sont réservées aux habitants de Boniville.

La crique Asisi est réservée aux habitants d'Asisi (lignages Dju, Awara Bakka et Dipélu H).

Le droit de chasse ne peut être réservé ; chacun a le droit de chasser n'importe où.

Le droit de cueillette et le droit de couper des arbres pour fabriquer des planches ou des canots, est généralement lié au droit de cultiver.

Le droit de recueillir des produits du sous-sol est tout à fait indépendant du droit de cultiver. Par exemple si quelqu'un trouve un gisement de kaolin *(pemba)* sur les terres d'un autre lignage, il l'exploite librement. Cet aspect des conceptions juridiques des Noirs Réfugiés est fort intéressant car il montre que même du point de vue coutumier, le grand man n'est pas fondé à percevoir des droits sur la production des orpailleurs créoles. Il ne pourrait demander d'indemnités que dans la mesure où ces orpailleurs cultivent des terres sur lesquelles les Boni exercent des droits coutumiers. Les discussions interminables que soulevèrent sur ce point les prétentions du grand man Anato au moment du rush du Lawa à la fin du siècle dernier auraient été évitées par une meilleure connaissance du droit coutumier.

IMPLANTATION TERRITORIALE DES LIGNAGES

Ainsi que nous l'avons montré, les Noirs Réfugiés sont pris entre des impératifs contradictoires :

— Leur pensée juridique, centrée sur l'indivision du lignage, les pousse à répartir la terre entre les lignages en blocs compacts ;

— Le milieu géographique, et tout spécialement les ravages de la fourmi-manioc, les oblige à donner à chaque individu la possibilité de changer brusquement de secteur territorial ou de précipiter le rythme prévu de ses jachères.

La solution qui s'est imposée d'elle-même a été de diviser les terres de chaque lignage en un certain nombre de zones dispersées sur les deux rives du fleuve. Au lieu de trouver de grands blocs d'un seul tenant, nous allons trouver des secteurs parfois assez petits. A cela près, les principes juridiques des Noirs Réfugiés conservent toute leur valeur pratique.

Chaque village possède un certain nombre de débarcadères ou *dégrads*, d'où rayonnent un certain nombre de chemins. Le dégrad est le centre d'une zone territoriale à l'intérieur de laquelle les membres du lignage rayonnent, poussant leurs abattis de plus en plus loin, jusqu'à ce qu'ils rencontrent les abattis créés par d'autres lignages. A ce moment, une limite de fait se trouve créée, au moins en quelques points[1].

Ce fait est aisément observable aux environs des habitations de culture de création récente. Dans la figure « Répartition des terres... au voisinage du confluent de l'Inini » (voir à la fin du présent chapitre), on voit clairement les terres de l'habitation Antonu réparties le long de deux chemins, un sur chaque rive du fleuve.

Dans les secteurs proches des villages de résidence Boni, anciennement cultivés, ces limites sont partout connues dans leurs grandes lignes. Toutefois, elles sont loin d'être aussi précises que dans les pays africains à population dense, où l'absence de fourmis-manioc permet une rotation régulière des terres. En pays Boni, cette rotation est des plus variables, la durée des jachères allant de 2 ans à 20 ans et plus. De vastes secteurs où l'activité des fourmis-manioc devient soudain plus grande, sont abandonnés pendant de nombreuses années. Quand ils sont repris, on ne se souvient plus des limites exactes des anciens abattis et les nouveaux titulaires coupent leurs abattis à leur guise, se préoccupant seulement de demeurer sur les terres de leur lignage.

---

(1) Chez les Djuka, il arrive qu'un dégrad soit commun à deux lignages et que la limite soit marquée par un grand chemin perpendiculaire à la rivière partant de ce dégrad ; ce système correspond à un souci de délimitation plus précise entre groupes occupant le sol au maximum. Il ne s'observe nulle part en pays Boni.

ÉTUDE DE LA RÉPARTITION DES TERRES AU VOISINAGE DES VILLAGES DE RÉSIDENCE

RELEVÉ D'UNE PARTIE DES PARCELLES CULTIVÉES OU EN JACHÈRE EN JANVIER 1957

Étude des abattis de Agodé (Boniville). Les terres avoisinant Boniville sont exploitées de façon fort décousue, en raison du caractère composite de la population du village.

Rappelons que Agodé comprend des fractions de 6 lignages :

- Le *lo* Dikan, lignage du grand man, presque éteint
- Un fragment du *lo* Kotika
- Un fragment du *lo* Dju
- Un fragment du *lo* Lapé
- Un fragment du *lo* Papaïston
- Un fragment du *lo* Dipélu I

Le lignage Dikan conserve les droits réels sur l'ensemble des terres situées sur la rive Est du Lawa, depuis la crique Puu Mofu au Sud jusqu'aux abords du village L'Enfant Perdu au Nord.

Le fragment du *lo* Papaïston établi à Boniville est dans une situation particulière ; il possède depuis très longtemps les terres situées au Sud de la crique Puu Mofu jusqu'aux abords du village Loka (*lo* Lapé). Ce groupe est resté fortement organisé et ses membres ne font pas d'abattis en dehors de leur zone, où ils ont du reste toute la place désirable.

Les membres des autres groupes font leurs abattis sur toute la surface jadis occupée par le *lo* Dikan. Le grand man a réservé pour son usage personnel les terres situées à proximité de la crique Likanaon, où il a installé une habitation de culture. Les habitants de Boniville font leurs abattis sur tout le reste et sans aucun groupement territorial défini.

Ce finage[1], comme les autres étudiés dans le présent chapitre, a été visité en janvier 1957, soit peu après la fin de l'abattage et au début des plantations.

Étude de quelques abattis du lieu-dit Agodé bakka « derrière Boniville » :

abréviations : (K) Kotika (D) Dikan (Dip) Dipélu
(Dju) Dju (P) Papaïston (L) Lapé

---

[1] Finage : zone cultivée par les membres d'une collectivité.

N°		dernier utilisateur	année	à quel titre	durée de la dernière jachère
1	○	Kamina (K2, E92) abattis coupé par son mari	1956	habitait Boniville	4 ans; dernier utilisateur Todo (K2, F68), en 1952
2	△	grand man Difu (D)	1953	—	2 ans; utilisé par le grand man en 1951
3	○	Béniti (Dju, E5)	1951	—	défriché par Béniti vers 1915, coupé par elle 3 fois en tout
4	○	Mimi (K3, E156)	1951	—	coupé sur forêt secondaire ancienne
5	△	Todo (K2, F68)	1951	—	2 ans; déjà coupé par Todo en 1951 et 1953
6	○	Léya (K2, F99); abattis coupé par son mari	1956	—	6 ans; abattis coupé par Kanayen (*lo* Kotika) † en 1950
7	○	Lésina (K2, F69) ab. coupé par son mari Manku (Dip. I)	1953	—	?
8	△	Grand man Difu	1952	—	?
9	○	Paata (femme Djuka installée à Boniville)	1947(?)	id.	déjà utilisé par Paata vers 1940
10	○	Térésa (L2, E57) abattis coupé par ses fils	1953	id.	?
11	○	Paata (voir ci-dessus)	1953		déjà utilisé par Paata en 1950

Ainsi, sur ce groupe de 11 abattis, 2 restent attribués au grand man, 1 à une femme du lignage Dju, 2 à une femme Djuka, 1 à une femme du lignage Lapé, 5 à des membres du lignage Kotika, tous habitants de Boniville.

Étude des abattis de la fraction des Papaïston établie à Boniville. Ce groupe résidait autrefois au village Puu Mofu, à l'embouchure de la crique du même nom, abandonné vers 1940 à la suite d'une épidémie. Son installation à Boniville est donc récente. L'aîné du groupe, Bukuman, homme d'une soixantaine d'années, exerce une autorité de fait.

Ce groupe a tendance à ajouter à son finage initial la bande de terre comprise entre le village de Boniville et la crique Puu Mofu appartenant au *lo* Dikan (cas notamment des abattis n° 12, 13, 14).

N°	dernier utilisateur	année	à quel titre	durée de la dernière jachère
12	○ Apinda (P1, G26)	1955	membre de la fraction des Papaïston habitant Boniville	20 ans ; dernier utilisateur Adyuba (D) † mère du grand man
13	○ Alasani (P1, F34)	1953	id.	20 ans idem
14	○ Lémiki (K3, E130)	1945(?)	habite Boniville	20 ans (cet abattis n'est pas dans le terroir des Papaïston)
15	△ Bukuman (P1, F32), pour sa femme	1956	membre de la fraction des Papaïston de Boniville	20 à 25 ans
16	○ Apinda ; abattis coupé par son mari Amatodja	1954	id.	id.
17	○ Alasani	1954	id.	id.
18	○ Térésa (L2, E57)	1955	femme du lignage Lapé habitant Boniville ; a travaillé là exceptionnellement avec la permission de Bukuman	id.
18*bis*	○ Alasani ; abattis coupé par son fils Nanga	1956	membre de la fraction des Papaïston habitant Boniville	id.
19	○ Pélui (P1, F33)	1954	id.	id.

N°	dernier utilisateur	année	à quel titre	durée de la dernière jachère
20	△ Bukuman, pour sa femme	1954	id.	id.
21	○ Pélui	1955	id.	id.
22	○ Apinda ; abattis coupé par son mari Amatodja	1956	membre de la fraction des Papaïston habitant Boniville	id.
23	○ Alasani ; abattis coupé par son fils Nanga	1955	membre de la fraction des Papaïston habitant Boniville	20 à 25 ans
24	○ Apinda ; abattis coupé par son mari Amatodja	1955	id.	id.
25	△ Baafu (L2, E58), pour lui-même	1955	homme du lignage Lapé habitant Boniville. A travaillé là exceptionnellement avec la permission de Bangasé	id.
26	○ Pélui	1954	femme du lignage Papaïstoh (Boniville)	id.
27	○ Apinda	1949	id.	id.

A proximité de cet abattis on trouve la limite des terres du lignage, au delà ce sont les abattis du village Loka (lignage Lapé).

Sur les 16 abattis examinés ici, 14 sont occupés par les membres du groupe Papaïston de Boniville, 2 sont des usagers temporaires étrangers au groupe. Sur les 16 abattis, 13 sont appropriés à des femmes et 3 à des hommes.

Terres du village Loka (*lo* Lapé). Ce village est, avec son annexe Lapé Tabiki, le village de résidence du *lo* Lapé. Le *lo* Lapé, dont la généalogie est entièrement connue et qui demeure bien groupé géographiquement, est divisé en deux fractions sans cesser de constituer un lignage *(bɛɛ)* au sens propre du terme. Ses terres sont divisées en trois zones :

Une sur la rive Est du Maroni, derrière le village de Loka,

— Une autre sur la rive Ouest (rive surinamienne), en face de Lapé Tabiki, que nous n'avons pu examiner,

— Une autre en amont de Maripasoula, où une partie des membres du lignage possèdent des habitations de culture.

La première zone est presque complètement abandonnée depuis une dizaine d'années par suite d'une pullulation exceptionnelle des fourmis-manioc. Nous n'y avons relevé que quelques abattis relativement récents :

N°	dernier utilisateur	année	à quel titre	durée de la dernière jachère
31	△ Akwadé (L1. E22) pour lui-même	1948	membre du *lo* Lapé	coupé une seule fois sur forêt secondaire ancienne
32	△ Akwadé, pour lui-même	1950	id.	coupé 2 fois en tout par Akwadé
33	△ Akwadé	1952	id.	coupé une seule fois sur forêt secondaire ancienne
34	○ Awènkina (L1. D 23) ; abattis coupé par son mari	1949	id.	coupé une seule fois sur forêt secondaire ancienne
35	○ Awènkina id.	1936(?)	id.	coupé deux fois en tout par Awènkina
36	○ Awènkina ; abattis coupé par son fils	1952	id.	2 ans ; coupé en 1950 sur forêt secondaire ancienne
37	○ Chii (L1, D24) ; abattis coupé par son fils Ayaubédé	1952	id.	2 ans ; coupé en 1950 par la même
38	○ Chii ; abattis coupé par son mari	1950	id.	coupé une seule fois sur forêt secondaire ancienne
38*bis*	○ Madu (E41), fille de Chii	1956	id.	6 ans, a repris une partie du n° 38

N°	dernier utilisateur	année	à quel titre	durée de la dernière jachère
39	○ Chii ; abattis coupé par son fils Ayaubédé	1955	id.	?
40	△ Koniman (L1, E 3), pour lui-même	1953	id.	4 ans (coupé par lui-même en 1949)

Sur les 11 abattis examinés ici, tous sont cultivés par des membres du *lo* Lapé, 7 sont appropriés à des hommes et 4 à des femmes.

Terres du *lo* Dju (village Asisi) au lieu-dit Ingi Udu. Le *lo* Dju, dont la généalogie est complètement connue, constitue lui aussi un lignage au sens propre du terme. Il demeure bien groupé géographiquement, à l'exception du petit groupe établi à Boniville auprès du grand man.

Les terres du *lo* Dju sont réparties en plusieurs zones :

- Une sur la rive Est du Lawa, un peu en aval d'Asisi, au lieu-dit Ingi Udu ;
- Une sur la rive hollandaise en face de Gengé Tabiki ;
- Une en amont de Maripasoula, au confluent de l'Inini où est établie une importante habitation de culture (village Atikati) ;
- Enfin, plusieurs membres du groupe font leurs abattis à proximité de Kormotibo, au lieu-dit Kuyaku, sur les terres du *lo* Dipélu II.

Les abattis relevés ici appartiennent tous à la première zone.

N°	dernier utilisateur	année	à quel titre	durée de la dernière jachère
41	○ Téodora (Dju, G 40) ; abattis coupé par son mari	1955	membre du *lo* Dju, fraction Asisi	20 ans
42	○ Kukusa (Dju, F40) : ab. coupé par son mari Bernardin	1953	id.	très longtemps
43	○ Paana (Dju, G2), a coupé elle-même (n'a pas de mari)	1955	id.	8 ans

N°	dernier utilisateur	année	à quel titre	durée de la dernière jachère
44	○ Tini (Dju, F1) ; abattis coupé par son mari	1954	id.	6 ans (?) ; coupé 3 fois en tout depuis 1920
45	○ Lènga (Dju, F36) ; abattis coupé par son mari	1955	id.	4 ans
46	○ Féni (Dju, G3), pour sa femme Abugu	1954	id.	7 ans
47	○ Tini (Dju, F1) ; ab. coupé par son mari	1955	id.	6 ans (?)
48	Tini ; abattis coupé par son mari	1956	membre du *lo* Dju, fraction Asisi	3 ans
48*bis*	Sara (Dju, E27) ; ab. coupé par son mari	1956	id.	3 ans (fraction de l'abattis 48)
50	Félicia (Dju, G41) ; abattis coupé par son mari Akodo	1954	id.	?
51	Téodora ; abattis coupé par son mari	1956	id.	2 ans
64	Abo † (E8), pour lui-même	1956	id.	2 ans
76	Ata (F2) ; abattis coupé par son mari	1956	id.	3 ans
77	idem	1955	id.	3 ans

Les abattis 64, 76 et 77 apparaissent comme des enclaves un peu à l'intérieur du finage des Awara Bakka. En réalité, de par la façon même dont se sont constitués ces finages, on ne doit pas s'attendre à trouver des limites nettes.

Ces 14 abattis sont donc utilisés exclusivement par des membres du lignage Dju habitant le village d'Asisi. Tous, sauf 2, sont appropriés à des femmes.

Il est intéressant d'étudier les liens de parenté des membres du lignage faisant leurs abattis dans les différentes zones. On pourrait croire en effet qu'il y a tendance à l'individualisation de sublignages, et que les descendants de telle femme ont tendance à s'attribuer exclusivement la jouissance de telle zone.

Nous voyons ici qu'il n'en est rien.

Dans la zone 1 (étudiée ici), font leurs abattis : Tini (F1), Paana (G2), Féni (G3), très proches parentes, mais aussi Lènga (F36), Kukusa (F40) et Félicia (G41), dont la parenté avec les premiers est aussi éloignée que possible à l'intérieur du lignage : Félicia et Paana par exemple sont parentes au 12e degré.

La même chose s'observe dans les autres zones, ainsi que nous le verrons dans l'étude des habitations de culture.

Terres du *lo* Awara Bakka (village Asisi). Le finage du *lo* Awara Bakka est particulièrement intéressant à étudier car ce *lo* a une structure plus complexe. L'étude de la généalogie montre l'existence de 3 fractions distinctes que nous avons désignées respectivement par Aw.B.1, Aw.B.2, Aw.B.3. Les fractions Aw.B.1 et 2 se considèrent comme un même lignage au sens strict *(bee)*. Par contre, la fraction 3 peut être considérée au point de vue de la responsabilité juridique comme un lignage isolé. En outre, les membres du petit lignage Afi, vivant avec les Awara Bakka, constituent aussi une unité distincte au point de vue juridique. Il est important d'étudier si cela se traduit dans leur implantation territoriale.

Nous n'avons pu pousser à fond cette étude car la grande masse des terres cultivées par les Awara Bakka sont situées sur la rive surinamienne. Les abattis relevés ici sont groupés dans une zone dite Ingi Udu ; ils sont desservis par deux débarcadères ou dégrads, empruntés exclusivement par les Awara Bakka.

N°	dernier utilisateur	année	à quel titre	durée de la dernière jachère
61	Kyéti (Aw.B.1, E 30) : ab. coupé par son frère Agibidon	1954	membre du *lo* Awara Bakka, 1re fraction	coupé sur forêt secondaire ancienne
62	Mani (lignage Afi) ; abattis coupé par son mari Galmo	1956	membre du lignage Afi, habitant Asisi	2 ans
63	Kyéti : abattis coupé par son frère Agibidon	1956	Awara Bakka, 1re fraction, vge Asisi	2 ans ; coupé en tout 4 fois, la 1re vers 1949

N°	dernier utilisateur	année	à quel titre	durée de la dernière jachère
65	Akanté (Aw.B.3) ; abattis coupé par son mari Poopu	1956	id. 3e fraction	2 ans
66	Kyéti ; abattis coupé par son mari Sosoman	1954	id. 1re fraction	2 ans
67	Lébimichi(Aw.B.1, F27) ; abattis coupé par son mari Abagon	1956	id. 1re fraction	4 ans
68	Anèta (Aw.B.3) ; abattis coupé par son gendre Kéwénu	1956	id. 3e fraction	4 ans
69	○ Agyasu (Aw.B.1, F38); abattis coupé par son frère Baliki	1956	Awara Bakka, 1re fraction, vve Asisi	4 ans
70	○ Emma (Aw.B.2) ; abattis coupé par son fils Akodo	?	id. 2e fraction	4 ans
71	○ Irma (Aw.B.1, E 37) ; abattis coupé par son mari Adiiso	1956	id. 1re fraction	coupé sur forêt secondaire ancienne
72	○ Emma ; ab. coupé par elle-même	1955	id. 2e fraction	3 ans
73	○ Lébimichi ; abattis coupé par son mari Abagon	1955	id. 1re fraction	3 ans
74	○ Kilina (Aw.B.3, E 71) ; ab. coupé par son mari Amèmbé	1956	id. 4e fraction	4 ans

N°		dernier utilisateur	année	à quel titre	durée de la dernière jachère
75	○	Namu (Aw.B.1, E 48) ; ab. coupé par son mari Koniman	1956	id. 1re fraction	4 ans
78	△	Lawa (Aw.B.1, F 43) ; pour sa fiancée Kula (Asisi-Dju)	1956	id. 1re fraction	?
79	○	Béma (Aw.B.3, E 73) ; ab. coupé par son mari Maïna	1956	id. 4e fraction	2 ans
80	○	Kakyé (Aw.B.1, E 19)	1956	id. 1re fraction	4 ans
81	△	Antonu (Aw.B.1, E 47) ; pour lui-même	1952	1re fraction	?
82	△	Adam (lignage Afi, e7) ; pour sa femme Dachini (Asisi-Dju)	1954	membre du lignage Afi habitant Asisi	?
83	○	Titi (Aw.B.1.E16) ; ab. coupé par son fils Dopia	1954	membre du *lo* Awara Bakka, 1re fraction, village Asisi	
84	○	Noémi (Aw.B.1, F 51) ; ab. coupé par son mari	1955	id. 1re fraction	2 ans
85	○	Summa (Aw.B.3, F 81) ; abattis coupé par elle-même	1956	id. 3e fraction	3 ans
86	○	Léna (Aw.B.1, F 52) ; abattis coupé par son fils	1956	id. 1re fraction	3 ans
87	○	Noémi; abattis coupe par elle-même (devenue veuve)	1956	id. 1re fraction	3 ans

N°	dernier utilisateur	année	à quel titre	durée de la dernière jachère
88	○ Titi; abattis coupé par elle-même	1955	id. 1re fraction	3 ans
89	○ Amélia (Aw.B.1, F 19); abattis coupé par son mari Sindu	1959	id. 1re fraction	4 ans
90	○ Titi; ab. coupé par son fils Dopia	1954	id. 1re fraction	5 ans

Sur les 27 abattis examinés, deux seulement sont appropriés à des hommes, 26 à des femmes.

19 sont attribués à des membres de la 1re fraction ;
2 — — à un membre de la 2e fraction ;
2 — — à des membres de la 3e fraction ;
4 — — à des membres du lignage Afi.

On peut donc déduire de cette étude qu'il n'y a aucune tendance à la constitution de finages distincts par les diverses fractions du *lo* Awara Bakka. Les membres du lignage Afi vivant au milieu d'eux n'ont pas non plus tendance à grouper leurs abattis.

En fait, les habitants d'un village, même ressortissant de lignages différents, possèdent des droits indivis sur les terres.

Terres de la fraction du *lo* Dipélu II de Asisi, au lieu-dit Tapo. La fraction du *lo* Dipélu II installée à Asisi depuis une trentaine d'années et qui reste soumise à l'autorité du chef du *lo* résidant à Kormotibo, groupe ses abattis dans une zone qui lui a été attribuée, au lieu-dit Tapo.

N°	dernier utilisateur	année	à quel titre	durée de la dernière jachère
91	○ Chichiti (G22); abattis coupé par son mari Obino	1954	membre de la fraction Dipélu II établie à Asisi	2 ans
92	○ Lawenchi †	1951	id.	défriché pour la 1re fois
93	△ Aténi (G20), pour lui-même	1953	id.	id.

N°	dernier utilisateur	année	à quel titre	durée de la dernière jachère
94	△ Aténi (G20), pour lui-même	1956	id.	id.
95	○ Kaala (G28); abattis coupé par son mari Tamu	1954	id.	id.
96	○ Kaala	1951	id.	id.
97	○ Kiboya (G31) ; abattis coupé par son mari Simon	1954	id.	3 ans
98	△ Kopo (G32), pour lui-même	1954	id.	défriché pour la 1re fois
99	○ Tama (G29) ; abattis coupé par son mari Asékéyé	1954	id.	?
99*bis*	Sésèy † (F38) ; abattis coupé par son mari Mato	1949	id.	défriché pour la 1re fois
100	○ Tyoko (G30) ; abattis coupé par son mari Dodo	1954	id.	2 ans
101	○ Tama ; abattis coupé par son mari Asékéyé	1953	id.	2 ans
102	○ Chichiti (G22) ; abattis coupé par son mari Obino	1953	id.	défriché pour la 1re fois
103	○ Sésèy † (F38) ; abattis coupé par son mari Mato	1951	id.	3 ans

Sur 14 abattis examinés ici, tous sans exception sont occupés par les membres de la fraction Dipélu II établie à Asiai. Cette fraction est isolée géographiquement des autres lignages du village Asiai, et a constitué un finage distinct ; cela tient à son effectif relativement élevé et à la bonne entente de ses membres (le lignage Afi, d'un effectif analogue mais divisé par des mésententes, n'a pas réussi à constituer un finage distinct).

Sur 14 abattis 13 sont appropriés à des femmes et 1 à un homme.

Étude de quelques abattis du village Papaïston. La partie du finage de Papaïstou située sur la rive française se trouvait délaissée depuis plusieurs années en raison d'une pullulation anormale de fourmis-manioc. En 1956-57 la totalité des habitants du village faisaient leurs abattis sur la rive surinamienne.

Seuls ont pu être identifiés quelques abattis remontant aux années 1947-1950.

N°	dernier utilisateur	année	à quel titre	durée de la dernière jachère
111	○ Efa (P1, D4)	1946	membre du *lo* Papaïston	défriché pour la 1re fois sur forêt secondaire ancienne
112	○ Wilèlmina (P1, F1); abattis coupé par son mari Bésu	1947	id.	id.
11	○ Obeu (P1, E13)	1950	id.	id.
114	○ Gou (P1, F8) ; abattis coupé par son mari Akwali		id.	id.
115	○ Puti (P2, F71) ; abattis coupé par son mari Maïpa	1951	id.	défriché pour la 1re fois sur forêt secondaire ancienne
116	○ Héléna (P1, F2) ; abattis coupé par son mari Baliki	1951	id.	id.

Ces 6 abattis sont appropriés à des femmes du lignage Papaïston, conformément au principe de résidence des Noirs Réfugiés.

LE SYSTÈME SOCIAL ÉCLAIRÉ PAR L'ÉTUDE DE L'IMPLANTATION SUR LE SOL

L'étude des abattis au voisinage des villages de culture donne sur la structure des groupes de parenté des renseignements précis qui ne peuvent être atteints par l'interrogatoire direct.

— La transmission des droits sur la terre à l'intérieur **de la fraction de lignage ayant** même résidence constitue un principe juridique imprescriptible, auquel on se référerait en définitive pour trancher tout litige ;

— **Le principe du groupement matrilocal est effectivement appliqué dans la presque totalité des cas.** Les matrilignages ont presque tous constitué selon ce principe des finages distincts, sur lesquels leurs droits sont bien établis ; la plupart de ces terroirs paraissent de formation ancienne ;

— Les fractions de lignage qui se sont séparées géographiquement de leur groupement d'origine ont constitué des finages sur lesquels leurs membres exercent des droits exclusifs. Par exemple, sur les terres de la fraction des Dipélu II installée à Asisi, on ne relève pas un seul cas d'utilisation par les membres de la fraction principale du lignage établie à Kormotibo ;

— **Les habitants d'un village soumis à un même commandement possèdent des droits collectifs sur les terres de ce village et constituent une communauté de fait, même s'ils sont des ressortissants de lignages différents.** Nous en avons trouvé deux exemples caractéristiques, Boniville et Asisi-Awara Bakka ; en venant s'établir dans un village et en se soumettant à l'autorité du chef, on entre ipso facto dans cette communauté.

Cette coutume est en contradiction avec le principe des droits exclusifs du lignage sur le sol, mais en contradiction plus apparente que réelle ; elle permet d'intégrer à une collectivité des isolés et de petites fractions incapables de constituer un village distinct.

La situation de fait ainsi créée n'a rien de définitif. Si une fraction de lignage désire s'isoler, soit à la suite d'une mésentente, soit simplement parce que son effectif s'est accru suffisamment, elle en conserve le droit.

Les principes fondamentaux du droit foncier des Boni peuvent donc être résumés ainsi :

« Les droits sur le sol sont indivis à l'intérieur de la fraction d'un lignage dont les membres résident dans le même village, et sont soumis au même commandement ; toute scission d'un lignage en ce qui concerne le village de résidence entraîne une scission des droits sur les terres. La fraction émigrée possède des droits exclusifs sur le terroir qu'elle constitue. Mais elle ne perd pas, au moins en principe, ses droits sur le terroir d'origine. »

L'étude des finages nous donne encore d'importants renseignements en ce qui concerne l'exercice des droits d'usage :

Sur 100 abattis examinés, 81 répondent au processus normal selon lequel la femme fait faire son abattis sur la terre de son lignage(1). Sur ces 81 abattis, 14 avaient été faits dans des conditions non précisées, 48 avaient été coupés par le mari, 14 par un proche parent (fils, frère, exceptionnellement frère ou gendre), 5 par la femme elle-même.

Dans 5 cas seulement c'est au contraire l'homme qui amène sa femme sur la terre de son lignage.

Un peu plus fréquent est le cas d'un homme coupant un abattis pour son propre compte sur la terre de son lignage.

Enfin le cas où, pour des raisons de commodité, un membre d'un lignage demande à travailler temporairement sur la terre d'un autre lignage, est rencontré 2 fois. Il s'agit donc d'une pratique tout à fait exceptionnelle.

Influence du milieu géographique sur la structure sociale. Ces observations sont à rapprocher de celles qu'on peut faire sur les Indiens Oayana, et sur les Indiens de la Guyane en général, vivant à proximité des Noirs Réfugiés, dans le même milieu géographique et à peu près de la même manière (rappelons que les Noirs Réfugiés ont emprunté aux Indiens l'ensemble de leur culture matérielle).

Les Indiens Oayana sont à demi nomades, déplaçant leurs villages tous les 10 ans en moyenne. Ils n'ont ni centre permanent de peuplement, ni lieu de culte, ni cimetière ; ils n'ont pas de culte des ancêtres, tout au moins aucune conception supposant un lien précis et permanent entre les vivants, les morts et la terre.

Cet état de choses a été imputé par plusieurs auteurs au milieu géographique et notamment aux ravages de la fourmi-manioc ; la fourmi-manioc, pullulant plus spécialement dans les zones anciennement cultivées, rend le nomadisme avantageux. Il en serait résulté une structure sociale et un mode de vie adaptés à ces conditions particulières.

L'exemple des Noirs Réfugiés montre à l'évidence que ces considérations, malgré l'intérêt indéniable qu'elles présentent, ne constituent pas une explication de portée générale ; pour les Noirs Réfugiés, les seuls liens sociaux concevables découlent du culte des ancêtres ; par-dessus tous les impératifs de la vie matérielle, l'individu ressent comme un devoir primordial, celui de se relier au village de ses ancêtres, à la terre qu'ils ont défrichée et qui demeure sous leur protection.

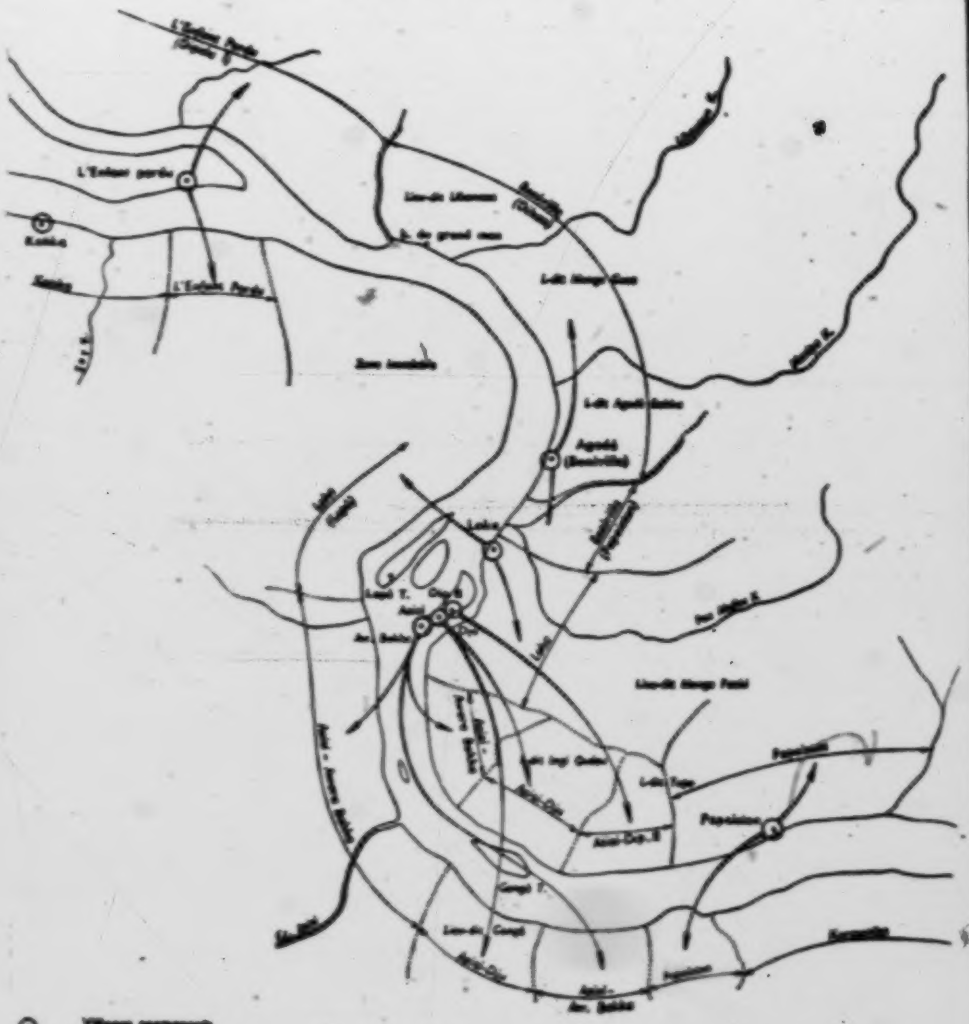
Les difficultés inhérentes au milieu géographique ont été facilement surmontées ou tournées. Plutôt que de vastes zones d'un seul tenant, chaque lignage a divisé son finage en secteurs éloignés les uns des autres. Si ces zones deviennent temporairement inutilisables, les Boni vont créer des habitations de culture sur le cours supérieur du fleuve, sans cesser pour autant de résider habituellement au village de leurs ancêtres ; il n'en résulte d'autre sujétion que de perdre chaque année une quinzaine de jours en allées et venues sur la rivière.

---

(1) Pour le secteur indivis de Boniville, on a considéré comme usagers de droits les habitants du village sans distinction de lignage.

[p 98]

RÉPARTITION DES TERRES AU VOISINAGE DES PRINCIPAUX VILLAGES BONI


L'Enfant perdu
Kotika
L'Enfant Perdu
Agodé
Loka
Lapé T.
Papaïchton

◎ Villages permanents
— Limites

Échelle : 1/50.000

Fig 16

Que ce système soit parfaitement viable est suffisamment démontré par l'expansion régulière, depuis deux siècles, des tribus des Noirs Réfugiés, et par le bon fonctionnement de leurs institutions.

On ne peut donc attribuer à la seule influence du milieu géographique l'instabilité foncière des Indiens de la Guyane. Elle provient essentiellement de facteurs sociaux et psychologiques.

ÉTUDE DES HABITATIONS DE CULTURES

Nous allons maintenant étudier le fonctionnement des habitations de culture sous les mêmes aspects :

— Structure (composition de chacun d'eux, rapports de parenté) ;
— Implantation territoriale : nature et étendue des droits sur la terre ;
— Fonctionnement.

Tous les Boni n'ont pas d'habitation de culture ; les deux tiers d'entre eux environ se satisfont des terres qu'ils occupent à proximité des villages de résidence.

Les habitations de culture que nous allons étudier plus spécialement et qui sont situées entre l'embouchure de l'Inini et le Saut Simayé au Sud, groupent une centaine de personnes, appartenant aux lignages Dju, Lapé, Awara Bakka et Papaïston. Un autre groupe d'habitations de culture situées un peu au Sud de Kormotibo, que nous étudierons sommairement et seulement en ce qui concerne leur composition, réunit environ 60 personnes. Enfin, il existe d'autres habitations de culture très dispersées, relevant principalement du lignage Kotika, les unes dans la région de Maripasoula, les autres dans les sauts Abattis-Kotika.

Dans l'ensemble, les habitations de culture Boni ne peuvent être comparées ni comme importance ni comme stabilité aux villages de culture Djuka qui s'échelonnent sur le cours moyen du Maroni, groupant 3000 à 3500 personnes : ceci est facile à comprendre : les Djuka, sans cesse à court de terre, sont obligés sous peine de perdre leurs droits, d'occuper au maximum le sol. D'autre part, installés très loin de leur village de résidence, ils sont amenés à créer des établissements plus durables.

Chez les Boni, les habitations de culture sont peu importantes, construites avec peu de soin (pour les désigner on dit *kâpu* (campement), et les groupes qui travaillent là sont peu stables.

Toutefois les principes d'établissement et de fonctionnement des habitations de culture sont exactement les mêmes chez les deux tribus, et répondent dans l'ensemble aux lois coutumières qui, chez les Noirs Réfugiés régissent la possession de la terre :

1° Quand un homme coupe un abattis dans une zone vierge de tout établissement humain, il crée en même temps qu'un droit d'usage pour lui-même un droit réel imprescriptible pour son lignage *(bee)*, ou plus précisément pour la fraction du lignage résidant dans le même village et soumise au même commandement ;

2° Ce droit est indivis ; à la mort d'un individu, n'importe qui de cette fraction de son lignage peut occuper les terres qu'il cultivait habituellement. S'il y a contestation elle est réglée obligatoirement dans le cadre du lignage ;

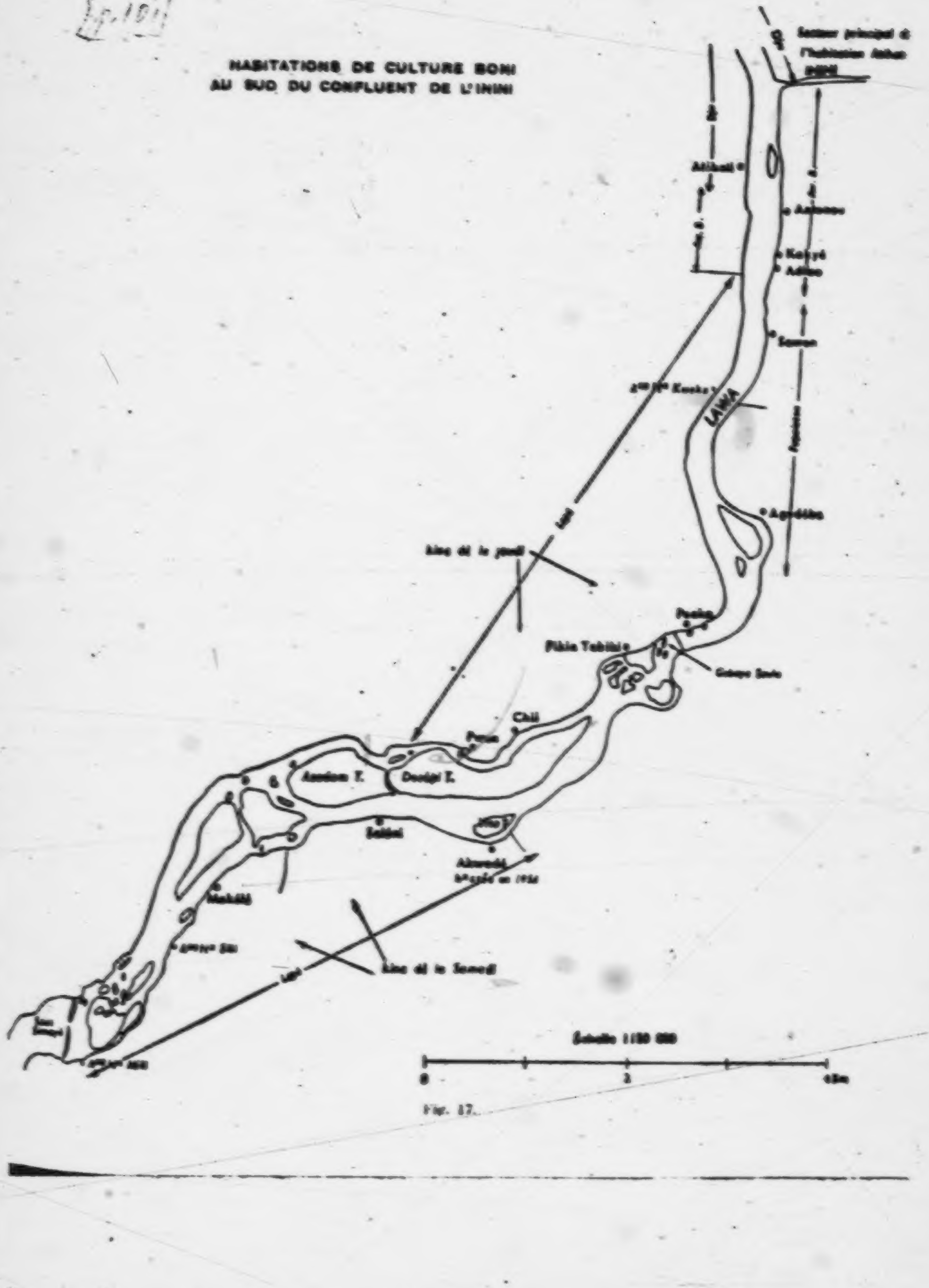

HABITATIONS DE CULTURE BONI
AU SUD DU CONFLUENT DE L'ININI
LAWA
Kaiyé
Pikin Tabiki
Chii
Aandam T.
Doeipi T.
Échelle 1:100 000
0
2
4 km

Fig. 17.

3) L'étendue de la zone sur laquelle s'exerce ce droit n'est limitée que par les zones sur lesquelles s'exercent d'autres droits.

Nous avons vu quel mode d'occupation du sol résultait de ces lois au voisinage des « grands villages ». Ici la répartition des terres entre les habitations de culture suit pratiquement les mêmes lois, dont les effets sont moins rigoureux, compte tenu de la très faible densité de l'occupation du sol.

1) On admet qu'un établissement isolé dans une zone quasi déserte ne crée pas de droits durables. S'il vient à disparaître, n'importe qui peut venir s'installer là après s'être assuré auprès du premier occupant qu'il n'a plus besoin de la place (tel est le cas des établissements très dispersés au Sud du Saut Simayé jusqu'au pays indien ; ils ne créent pas de réels droits territoriaux au profit d'un lignage quelconque.

2) Par contre, dès que l'occupation d'une région devient habituelle, même par des groupes de faible importance numérique, on se préoccupe de l'attribution des terres. Ainsi on admet que la rive Ouest du Lawa, au Sud de l'habitation Atikati jusqu'au Saut Simayé, appartient depuis la fin du siècle dernier au *lo* Lapé, qui l'occupait en 1957 par les habitations Paako, Samo, Pwen, Saléni et Makélé.

3) A l'intérieur de chaque zone les droits demeurent indivis et n'importe qui du même *lo* peut venir s'installer là. **Ainsi les habitations de culture se déplacent, mais à l'intérieur d'un secteur déterminé.** Ainsi par exemple, Kwaku (Lapé) a abandonné en 1954 son habitation située dans les terres du lignage Lapé (elle était trop humide en saison des pluies, il préfère se contenter des terres du « grand village »). **Il ne perd pas pour autant ses droits.** S'il décide ultérieurement de revenir, il s'installera n'importe où dans la zone attribuée au *lo* Lapé.

Il va de soi que si la population était plus dense, un tel principe serait malaisément appliqué et qu'il s'élèverait de sérieuses contestations. Mais ce mode d'occupation du sol convient parfaitement dans leur situation présente, aux tribus des Noirs Réfugiés, car il leur permet d'exercer, avec un minimum de frictions, le semi-nomadisme qu'impose le milieu géographique et notamment la fourmi-manioc.

Les zones occupées par les habitations de culture **sont rarement d'un seul tenant** : le plus souvent elles sont divisées en secteurs isolés de part et d'autre du fleuve.

En fait, comme nous l'avons vu autour des « grands villages », chaque lignage possède un certain nombre de *dégrads* ou débarcadères, autour desquels rayonnent des sentiers. **Chaque dégrad est rigoureusement réservé aux membres d'un lignage.** Les occupants d'un village de culture rayonnent autour de leur débarcadère jusqu'à ce qu'ils rencontrent les abattis des gens d'un autre lignage ; une limite de fait est ainsi créée, qu'on respectera désormais.

Par contre **plusieurs villages de culture ressortissant d'un même lignage peuvent avoir leurs abattis totalement intriqués** (c'est le cas par exemple de ceux des habitations Antonu et Adüso). Ceci est conforme à la règle d'indivision de la terre à l'intérieur du lignage

Organisation. Le groupe réuni dans une habitation de culture est réuni par affinités mutuelles, et ne comporte d'autre hiérarchie que celle qui découle des liens de parenté : autorité de la mère sur ses filles ; autorité des « oncles » sur les « neveux ».

Le groupement le plus conforme à la structure matrilinéaire des Noirs Réfugiés est constitué par une vieille femme, ses fils non mariés, ses filles et les filles de ses filles, leurs maris venant en renfort au moment des abattis mais ne faisant pas partie du groupe. Souvent c'est cette vieille femme qui dirige l'habitation, mais souvent aussi c'est un vieil oncle, son frère au sens classificatoire, qui travaille avec elle depuis longtemps. Parfois cette vieille femme est venue s'installer avec ses filles sur l'habitation fondée par son mari.

Les habitations portent les unes des noms d'hommes, les autres des noms de femmes. Le nom qui prévaut peut être tout à fait en désaccord avec les droits réels exercés sur la terre (Ex. : nom de Adiiso donné à l'habitation de sa femme où Adiiso n'a aucun droit). Cela n'a pas grande importance aux yeux des Noirs Réfugiés, la seule chose importante étant la possession collective de la terre par le lignage.

Pour les groupes relativement nombreux et réunis plus par les affinités mutuelles que par des liens de parenté, le minimum d'autorité nécessaire à la bonne entente et à l'organisation du travail est exercé par le fondateur. Par exemple, Atikati a exercé un commandement à ce titre sur le groupe disparate réuni autour de lui, et à sa mort, il a légué cette fonction à sa sœur Adyidya.

De même Antonu exerce une autorité indiscutée sur trois groupes du *lo* Awara Bakka installés à l'embouchure de l'Inini, car c'est lui qui a pris l'initiative de créer un établissement en cet endroit. S'il y a contestation, c'est lui qui défendra les droits du lignage Awara Bakka.

L'autorité exercée par le fondateur de l'habitation de culture ne s'exerce pas dans la vie matérielle, qui demeure soumise aux principes strictement individualistes des Noirs Réfugiés. Il ne peut imposer à personne de l'aider à faire ses abattis ou de faire à son profit un travail quelconque.

HABITATIONS DE CULTURE DU *lo* AWARA BAKKA
(ANTONU, ADIISO, KAKYÉ)
AU VOISINAGE DU CONFLUENT DE L'ININI

Ces habitations exploitent un terroir dont le premier utilisateur a été Antonu, du *lo* Awara Bakka (fraction 1), qui est regardé comme appartenant à ce lignage. Antonu s'est installé là en 1945 (il trouvait qu'il y avait trop de monde cultivant les terres proches de Asisi).

Pour assurer ses droits, Antonu a placé sur sa terre deux groupements dont la situation est fort différente :

1) Dans sa propre habitation il a installé sa femme Asakundu, et il s'est constitué autour d'elle le groupe de travail le plus courant chez les Noirs Réfugiés : groupe formé par la mère, ses fils et ses filles, les maris des filles venant en renfort au moment des

abattis. Mais il importe de remarquer que ce groupe n'a aucun droit sur la terre : si Antonu et sa femme viennent à se séparer, le groupe de la femme quittera l'habitation.

2) A proximité, il a installé l'habitation de sa sœur Irma mariée à Adiiso (Dju). Ce village est appelé improprement Adiiso, mais Adiiso n'y a aucun droit. En cas de rupture avec sa femme, il quitte l'habitation.

3) Enfin, Kakyé, vieille femme du lignage Awara Bakka, s'est installée à proximité avec ses filles et son fils.

Structure et fonctionnement de l'habitation Antonu. Cette habitation comprenait en janvier 1957, en faisant abstraction des enfants :

- ○ Antonu (Aw.B.1, E47) ;
- ○ Asakundu, sa femme (L2, E55) ;
- ○ Kapéki (L2, F60) ;
- ○ Angisa (L2, F61) ; } filles de Asakundu, mariées ;
- △ Sindu (L2, F62), fils de Asakundu ;
- △ Maliki (L2, F63), fils de Asakundu ;
- ○ Yundu, fille de Kapéki, mariée ;
- △ Anato, fils de Kapéki ;
- ○ Agata, fille de Akoni.

Les femmes de Maliki et de Sindu qui n'ont pas d'habitation personnelle, viennent travailler là, mais elles ne doivent pas être considérées comme faisant partie du groupe. Elles n'ont pas de case.

De même les maris de Kapéki, Yundu et Angisa viennent aider temporairement au moment des abattis.

Activité du village Antonu en 1955-56 :

	1956	1955
Asakundu	1 abattis avec Antonu	1 abattis avec Antonu
Kapéki	1 abattis avec Akuba son mari (qui n'a pas fait d'autre abattis)	idem
Angisa	1 abattis avec son mari Ernest (qui a coupé 2 autres abattis dans d'autres secteurs car il a deux autres femmes)	1 abattis avec Antonu
△ Sindu	1 abattis pour Amélia, sa femme. 1 abattis pour lui	id. (deux abattis)
△ Anato	en mission, n'a pas coupé d'abattis ; sa femme a sarclé	1 abattis pour sa mère (avait fait d'autre part un

	elle-même un abattis de deux ans	abattis à Asisi pour sa femme sur les terres de la famille de celle-ci)
△ Maliki	même cas	rien pour sa mère, 1 abattis pour sa femme dans une autre habitation

Étude des abattis de l'habitation Antonu :

1) Rive Ouest :

N°	dernier utilisateur	année	à quel titre	durée de la dernière jachère
31	△ Antonu, pour lui-même	1952	membre du *lo* Awara Bakka, fondateur de l'habitation	2 ans (coupé en 1950 pour la 1re fois sur forêt primaire)
32	○ Angisa ; abattis coupé par son mari Ernest	1949	travaille là parce que sa mère Asakundu est mariée à Antonu, mais n'a pas de droits sur la terre	coupé pour la 1re fois
34	○ Asakundu ; abattis coupé par son mari Antonu	1952	femme de Antonu	2 ans (coupé pour la 1re fois en 1950)
35	○ Angisa ; abattis coupé par son mari Ernest	1948	comme le n° 32	3 ans (coupé pour la 1re fois en 1945)
36	○ Asakundu ; abattis coupé par son mari Antonu		comme le n° 34	coupé pour la 1re fois sur forêt primaire
37	△ Antonu, pour lui-même	1948	comme le n° 31	coupé pour la 1re fois
38	△ Angisa ; abattis coupé par son mari Ernest	1949	comme le n° 32	coupé pour la 1re fois
39	○ Asakundu ; abattis coupé par son mari Antonu	1951	comme le n° 34	coupé pour la 1re fois

N°		dernier utilisateur	année	à quel titre	durée de la dernière jachère
40	○	Asakundu	1955	comme le n° 34	4 ans (coupé pour la 1re fois en 1951)
		2) Rive Est			
1	○	Angisa	1955	comme le n° 32	2 ans (coupé pour la 1re fois en 1953)
2	○	Angisa	1956	comme le n° 32	2 ans (coupé pour la 1re fois en 1954)
3	△	Sindu, pour lui-même	1955	fils de Asakundu ; mêmes observations que n° 32, n'a pas de droits sur la terre	coupé pour la 1re fois
4	○	Angisa ; abattis coupé par son mari Ernest	1952	comme le n° 32	coupé pour la 1re fois
5	○	Asakundu ; abattis coupé par son fils Maliki		comme le n° 34	2 ans (coupé pour la 1re fois en 1952)
6	△	Amatodja (L2, F 63), pour lui-même		fils de Asakundu ; venu travailler là en 1953 seulement	
7	○	Kapéêki ; abattis coupé par son mari Madéko	1955	fille de Asakundu ; mêmes observations que n° 32	coupé pour la 1re fois
8	○	Noémi (Aw.B.1.F 51) ; ab. coupé par son oncle Antonu	1952	membre du *lo* Awara Bakka	coupé pour la 1re fois
9	△	Antonu, pour lui-même	1953		?
10	○	Yundu ; abattis coupé par son frère Agata	1953	mêmes observations que n° 32 (fille de Kapéêki et petite-fille de Asakundu)	coupé pour la 1re fois

N°	dernier utilisateur	année	à quel titre	durée de la dernière jachère
15	○ Kapééki ; abattis coupé par son mari	1954	comme le n° 32	coupé pour la 1re fois
16	○ Noémi ; abattis coupé par son mari Galmo	1951(?)	mêmes observations que n° 8	coupé pour la 1re fois
17	△ Abéni (Aw.B.1, F49)	1951	ne travaille pas là habituellement, mais a des droits sur la terre en tant que membre du *lo* Awara Bakka	coupé pour la 1re fois
18	△ Antonu, pour lui-même	1951	comme le n° 31	coupé pour la 1re fois
19	△ Sindu	1951	coupé pour lui-même ; mêmes observations que le n° 2	
20	○ Asakundu ; abattis coupé par son mari Antonu	1950	comme le n° 34	coupé pour la 1re fois
21	○ Noémi ; ab. coupé par son mari Todo	1950(?)	comme le n° 16	coupé pour la 1re fois
22	○ Angisa ; abattis coupé par son mari Ernest	1949	mêmes observations que le n° 32	coupé pour la 1re fois
41	○ Kapééki ; abattis coupé par son mari	1948	fille de Asakundu ; mêmes observations que le n° 32	coupé pour la 1re fois
42	○ Kapééki ; id.	1955	id.	id.
43	○ Yundu ; abattis coupé par son mari Alémin	1955	mêmes observations que le n° 10	id.

N°		dernier utilisateur	année	à quel titre	durée de la dernière jachère
44	△	Maliki, pour sa femme Agyasu	1954	id.	id.
45	△	Maliki pour sa femme Agyasu	1954	id.	id.
46	△	id.		id.	id.
50	○	Nella (K1, D44) abattis coupé par son mari Agonichi	1936(?)	femme travaillant au village Atikati ; avait fait un abattis là avant l'installation d'Antonu, puis abandonné (fourmis-manioc)	id.
51	△	Samalobi † (*lo* Dikan)	1920(?)	Samalobi, premier occupant du lieu, avait cédé tous ses droits à Antonu	id.

Structure de l'habitation Adiiso. Cette habitation appartient en fait à Irma, femme de Adiiso, du lignage Awara-Bakka I (E37), qui a été installée là par Antonu dont elle est la sœur au sens classificatoire.

Travaillent avec Irma, en faisant abstraction des enfants :

— Son mari Adiiso (Dju, F37) ;
— Sa fille Chitaïna (Aw.B.I, F43), mariée à Déési (L1, F45) ;
— Son fils Lawa, non marié ;
— Son fils Maïna, marié.

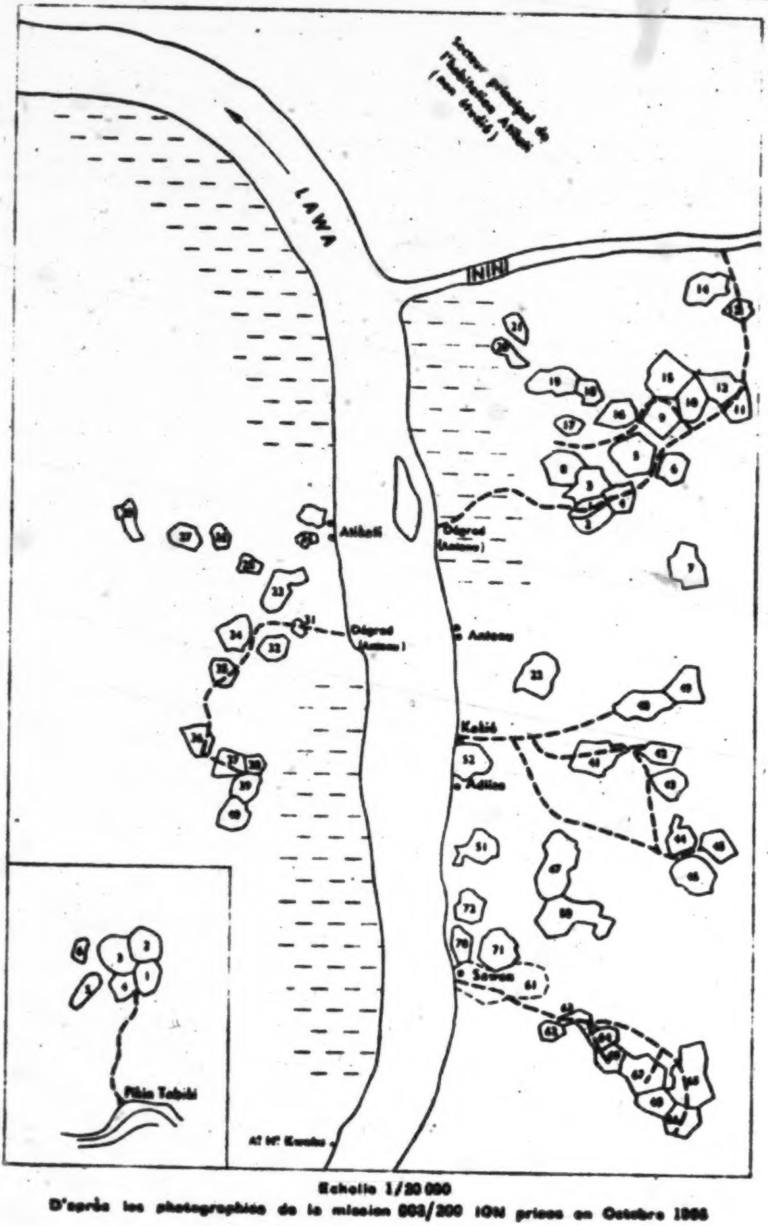
La femme de Maïna, Mbéma, qui n'a pas d'autre habitation, fait faire son abattis là, mais elle n'a pas de case en propre et ne fait pas partie du groupe.

Activité de l'habitation en 1955-1956 :

	1956	1955
Irma	2 abattis (tous les deux par Adiiso, qui en a coupé un 3e à Asisi pour son autre femme	1 abattis coupé par son fils Maïna, Adiiso étant en voyage
Chitaïna	1 abattis coupé par Lawa son frère, son mari étant en mission	1 abattis coupé par son mari Déési

REPARTITION DES TERRES ENTRE LES LIGNAGES AU VOISINAGE DU CONFLUENT DE L'ININI

[p.109]


Secteur principal de l'habitation Atiâsi (non étudié)
LAWA
ININI
Dégrad
Dégrad
Kolié
Pikin Tabiki

Echelle 1/20 000
D'après les photographies de la mission 003/200 IGN prises en Octobre 1956

- habitation de culture
- zone inondable
- abattis étudiés en janvier 1957

Maïna	1 abattis pour sa femme Mbéma	Maïna en mission n'avait pu couper pour sa femme. Celle-ci avait sarclé un abattis de 2 ans avec Chitaïna et Irma

Structure de l'habitation Kakyé. Cette habitation est dirigée par Kakyé (Aw.B.1, E18), veuve depuis longtemps et non remariée, travaillant avec ses enfants.

Travaillent avec elle :

— Amélia (Aw.B.1, F19), sa fille ;
— Papakay (Aw.B.1, F23), son fils ;
— Akamina (Aw.B.1, F24), sa fille ;
— Lébimichi (Aw.B.1, F27), fille de Yochi † sœur de Kakyé.

Relevé de quelques abattis des habitations Adiiso et Kakyé. Ces abattis sont totalement intriqués entre eux et avec ceux de l'habitation Antonu, ce qui est normal puisque ces terres appartiennent toutes au lignage Awara Bakka.

N°	dernier utilisateur	année	à quel titre	durée de la dernière jachère
11	△ Bésu (Aw.B.1, F 17), pour lui-même	1954	fils de Kakyé (ne travaille pas là habituellement	coupé pour la 1re fois
12	○ Amélia : abattis coupé par son mari Sindu	1954	fille de Kakyé	id.
13	○ Lébimichi : abattis coupé par son mari Asonson	1954	nièce de Kakyé	coupé pour la 1re fois
14	△ Papakay, pour lui-même	1953	fils de Kakyé	id.
17	○ Irma ; abattis coupé par son mari Adiiso	1955	fondatrice de l'habitation Adiiso	2 ans (coupé pour la 1re fois en 1951)
18	○ Amèntanu ; abattis coupé par son mari Sindu	1953	fille de Kakyé	coupé pour la 1re fois

N°	dernier utilisateur	année	à quel titre	durée de la dernière jachère
49	○ Kakyé ; abattis coupé par son fils Béau	1953	fondatrice de l'habitation Kakyé	id.
52	○ Kakyé ; abattis coupé par son fils Papakay	1951	id.	coupé une seule fois

HABITATION DU *lo* DJU
AU VOISINAGE DU CONFLUENT DE L'ININI

Structure de l'habitation Atikati (*lo* Dju). Importante habitation fondée par Atikati, du *lo* Dju, possédant un finage étendu, fragmenté en plusieurs blocs sur les deux rives du Lawa.

Cette habitation a une composition anormale car Atikati y travaillait avec ses filles, ce qui est contraire à la coutume, et avec des amis.

Atikati dirigeait le village avec son vieil ami Bernardin (K1, D62), † en 1958, qui était fils d'un homme du *lo* Dju et vivait parmi les Dju depuis son enfance.

Le groupe de base de cette habitation est formé par des gens du *lo* Dju. Depuis la mort de Atikati (1955), c'est sa sœur Adyidya (Dju, E19), qui dirige le village.

Membres du *lo* Dju :

○ Adyidya
○ Baawé (Dju, E13) } toutes les deux sans enfants vivants
△ Loko (Dju, F39)

△ Atikati travaillait avec ses filles et petite-fille :

○ Wilèlmina (P1, F1) ;
○ Kumata (P1, G1), fille de Wilèlmina.

A ce groupe s'ajoutaient en 1957 :

△ Bernardin (K1, D62), élevé avec les Dju ;
○ Asumé (Dip. I, F2), fille de △ Bernardin et de ○ Mimen †.

Enfin, deux femmes de Kotika mariées à des Djuka ont demandé la permission de s'installer là et y font couper leurs abattis. Mais elles n'ont aucun droit sur la terre :

○ Nèlla (K1, D44) ;
Maké (K1, E35), sa fille.

La composition de ce village est donc entièrement aberrante, du point de vue de la coutume, et fondée entièrement sur des sympathies personnelles. Mais la règle coutumière n'en est pas moins présente à la pensée de tous : le fondateur étant du lignage Dju, la terre est aux Dju. Le fait par exemple que Bernardin (Kotika) et ses filles (Papatston), aient travaillé là depuis très longtemps, ne crée aucun droit pour l'un ou l'autre lignage.

Si des dissensions se produisent dans le groupe, les étrangers au lignage Dju doivent partir.

Relevé de quelques abattis de l'habitation Atikati (rive Ouest).

N		dernier utilisateur	année	à quel titre	durée de la dernière jachère
23	△	Atikati (Dju. E18) pour lui-même	1952	fondateur de l'habitation	2 ans (coupé pour la 1re fois en 1950)
24	○	Wilèlmina (P1.F1) abattis coupé par son mari Bèsu	1955	fille de Atikati ; n'a pas de droits sur la terre	coupé pour la 1re fois
25	○	Wilèlmina ; abattis coupé par son père Atikati	1951	id.	id.
26	△	Sosoman (Dju.E14)	1951	Ne travaille pas là habituellement mais a des droits sur la terre en tant que membre du lignage Dju	coupé pour la 1re fois en 1950, repris en partie en 1955
27	○	Héléna (P1, F2) ; abattis coupé par son père Atikati	1955	fille de Atikati ; réside habituellement à l'habitation Suwen ; n'a pas de droits sur la terre	6 ans ; coupé pour la 1re fois en 1949, repris partiellement en 1955
28		Adyidya ; abattis coupé par son mari Kwami (Djuka)	1949	femme du lignage Dju	coupé pour la 1re fois

Habitations du *lo* Papaïston au voisinage du confluent de l'Inini

Structure des habitations Sawen et Agodéba (*lo* Papaïston).

Habitations occupant une zone étendue, attribuée depuis au moins 60 ans au lignage principal de Papaïston.

Travaillent avec Sawen (P1, E7) :

- Ses nièces Héléna (P1, F2) et Emilia (P1, F3) ;
- Son neveu Aguundé (P1, F4).

Travaillent avec Agodéba (P1, E1) :

- Sa sœur (au sens classificatoire) Kamen (P1, E14) ;
- Sa nièce (au sens classificatoire) Gou (P1, F8).

En outre, est installé là un groupe centré sur Toïna, femme de Agodéba, représentant les restes du lignage Bakabuchi, presque éteint :

○ Toïna, femme de Agodéba ;
○ Mangoto, fils de Toïna ;
○ Apuulobi.

Ce groupe n'a aucun droit sur la terre et partirait en cas de rupture du ménage Agodéba-Toïna.

Enfin, une amie, Puti (F71), du lignage Papaïston 2 presque éteint.

Activité de l'habitation Agodéba en 1955-1956 :

		1956	1955
△	Agodéba	1 abattis pour sa femme Toïna	id.
○	Kamen	1 abattis coupé par son mari Adam qui n'en a pas fait d'autre	id.
○	Gou	1 abattis coupé par son mari Béku	id.
○	Puti	1 abattis coupé par son mari Maïpa (Dip. I)	id.
△	Mangoto	1 abattis pour lui (a coupé un autre pour sa femme à Kormotibo)	rien (n'était encore installé là)
○	Apuulobi	rien (a fait faire son abattis à Papaïston)	1 abattis par son mari Atèni

Fig. 19. — Pêche a la nivrée

[facing p. 114]

Relevé des abattis du village Sawen.

N°	dernier utilisateur	année	à quel titre	durée de la dernière jachère
61	△ Sawen, pour lui-même	1920(?)	fondateur du village	coupé pour la 1re fois
62	△ Sawen, pour lui-même	1955	fondateur du village	coupé pour la 1re fois
63	△ Sawen, pour lui-même	1948	id.	id.
64	△ Sawen, pour lui-même	1946(?)	id.	id.
65	○ Héléna ; abattis coupé par son mari	1954	femme du lignage Papalston (nièce de Sawen)	id.
66	○ Héléna ; abattis coupé par son mari	1955	id.	?
67	○ Emilia ; abattis coupé par son mari Loko	1954	id.	2 ans (coupé pour la 1re fois en 1952)
68	△ Aguundé, pour sa belle-mère Populu	1954	homme du *lo* Papalston faisant sur sa terre l'abattis destiné à sa belle-mère	2 ans (coupé pour la 1re fois en 1952)
69	○ Emilia ; abattis coupé par son mari Loko	1955	femme du *lo* Papalston	3 ans (coupé pour la 1re fois en 1952)
70	○ Emilia id.	1956	id.	coupé pour la 1re fois
71	○ Emilia id.	1952	id.	id.
72	○ Emilia id.	1956	id.	id

HABITATIONS DU *lo* LAPÉ
(PAAKO, SAMO, CHII, PWEN, SALÉNI)

Ces habitations occupent un terroir appartenant depuis la fin du XIXᵉ siècle au *lo* Lapé.

L'habitation Kwaku est abandonnée depuis 1943, ses occupants faisant leurs abattis aux environs de Loka.

Habitation Paako. L'habitation Paako est occupée seulement par deux femmes, Paako (L1, E29) et sa fille Dona, qui y font faire leurs abattis par leurs maris.

Habitation Chii. C'est Chii (L1, D24) qui dirige l'habitation où elle travaille avec son fils Topo, ses filles Yaana, Madu et Koko. Les maris des filles viennent en renfort au moment des abattis.

Habitations Pwen. A la suite de dissensions, Pwen (L1, E33) demeure tout seul dans cette habitation.

Habitation Saléni. Elle est dirigée par Saléni, vieille femme du *lo* Lapé (E25), qui travaille là avec son fils Tingo, ses filles Kayé et Ananta.

Structure de l'habitation Samo dite Pikin Tabiki (*lo* Lapé).

Habitation occupant une autre portion du finage du *lo* Lapé.

Font leurs abattis là plusieurs hommes et femmes de Lapé :

△ Tamu (L1, F32), qui y amène sa femme Kaala (Dip.II)
△ Fosé, son frère (L1, F33)
○ Mélita, sa tante au sens classificatoire (L1, E32) ;
○ Téké, fille de Mélita (L1, F44)
○ Akomédi, fille de Paako (L1, F34).

Les maris de Mélita, Téké, Akomédi, viennent travailler au moment des abattis mais ne font pas partie du groupe.

La composition de ce village est donc entièrement conforme à la coutume.

Activité en 1955-56 :

	1956	1955
△ Tamu	rien (a coupé à Lapé pour sa femme)	1 abattis pour sa femme
○ Mélita	1 abattis par son mari Kwata (K)	id.
○ Téké	1 abattis par le mari de Mélita, car son mari Baïna est en mission	1 abattis par son mari

Akomédi	1 abattis par son mari Todo (qui en a coupé un autre à Asisi pour son autre femme)

Relevés de quelques abattis de l'habitation Samo (Pikin Tabiki) (lo Lapé).

N°		dernier utilisateur	année	à quel titre	durée de la dernière jachère
1	○	Akomédi ; abattis coupé par son mari Todo	1956	femme du *lo* Lapé	coupé pour la 1re fois
2	○	Akomédi id.	1955	id.	2 ans (coupé pour la 1re fois en 1953)
3	○	Mélita ; abattis coupé par son mari Kwata	1955	id.	2 ans (coupé pour la 1re fois en 1952)
4	○	Mélita ; ab. coupé par son fils Déési	1954	id.	3 ans (coupé pour la 1re fois en 1948 puis en 1953 pour la 2e fois)
5	○	Téké ; ab. coupé par son mari Baïna	1951	id.	3 ans (coupé en 1948 pour la 1re fois)
6	○	Téké id.	1953	id.	coupé pour la 1re fois

HABITATIONS DE CULTURE EN AVAL DE MARIPASOULA

Plusieurs habitations sont installées au lieu-dit Kuyaku, région très fertile donnant des rendements élevés en manioc[1].

Appartenance de la terre : *lo* Dipélu II (village Kormotibo).

Plusieurs habitations côte à côte :

○ Nanay (Dip. II) † ; habitation disparue à sa mort en 1953 ;

---

[1] Cette fertilité s'explique par la nature du sous-sol (filons de dolérite).

○ Béniti (Dju) † en 1955 ; habitation reprise par ses enfants et petits-enfants :
○ Eliana, △ Doni, ○ Kulina, ○ Maria ;

○ Tini (Dju) ;

○ Kotoïda (lignage Afi) † ;

△ Poopu, établi là depuis longtemps. Avait abandonné l'emplacement en 1948 ; revenu en 1952.

La composition des groupes est la suivante :

1) ○ Béniti † (Dju, E5) : ses filles Maria, Kulina et Eliana. La case de Béniti a été reprise par son petit-fils Doni qu'elle élevait.

2) ○ Tini (Dju, F1) ; habitation groupant Tini, Ata (Dju, F2) et leurs filles.

3) ○ Kotoïda † ; habitation groupant Kotoïda († oct. 1956) (lignage Afi), son frère Kenkina, son mari Empalé, sa nièce Samabun.

Autres habitations :

Ma Efa (Papaïston), installée sur les terres du *lo* Dipélu II en amont de Kormotibo (rive française), depuis une trentaine d'années. Ma Efa (P1, D4) travaillait avec ses fils.

Gengé Tabiki (rive hollandaise, en amont du village Asisi ; petite habitation fondée par ○ Aliki (Dju, E23), avec Lènga ○ (Dju F36) et ○ Diana (Dju, E9).

FONCTIONNEMENT DES HABITATIONS DE CULTURE

Structure. Sur les 13 habitations de culture étudiées ici, 12 ont une structure conforme au principe de résidence des Noirs Réfugiés, impliquant le groupement des filles et des fils non mariés auprès de la mère ; une seule a une structure anormale :

Atikati (filles résidant avec leur père, groupes d'amis n'ayant pas de droits sur la terre).

Il semble que des exceptions de ce genre ont toujours existé chez les Noirs Réfugiés, mais elles ont vraisemblablement tendance à se faire plus nombreuses.

Elles ne paraissent pas dues à un changement de conception sur la structure familiale, mais à un développement des tendances individualistes. Ces groupes de structure aberrante sont particulièrement instables.

Stabilité ; déplacements. Il n'y a pas sur ce point d'usage précis. Certaines habitations de culture sont anciennes, telles celles de Sawen et de Atikati, qui datent certainement du début du siècle. La plupart paraissent durer de 5 à 10 ans. D'autres, comme celle de Kwaku, n'ont eu qu'une existence éphémère.

Les déplacements d'habitations qui se sont produits dans cette région depuis 1950 ont des causes très variables :

6: Hurault

GROUPEMENT DES MEMBRES DU LIGNAGE DJU
EN SECTEURS ET HABITATIONS DE CULTURE

octobre 1957

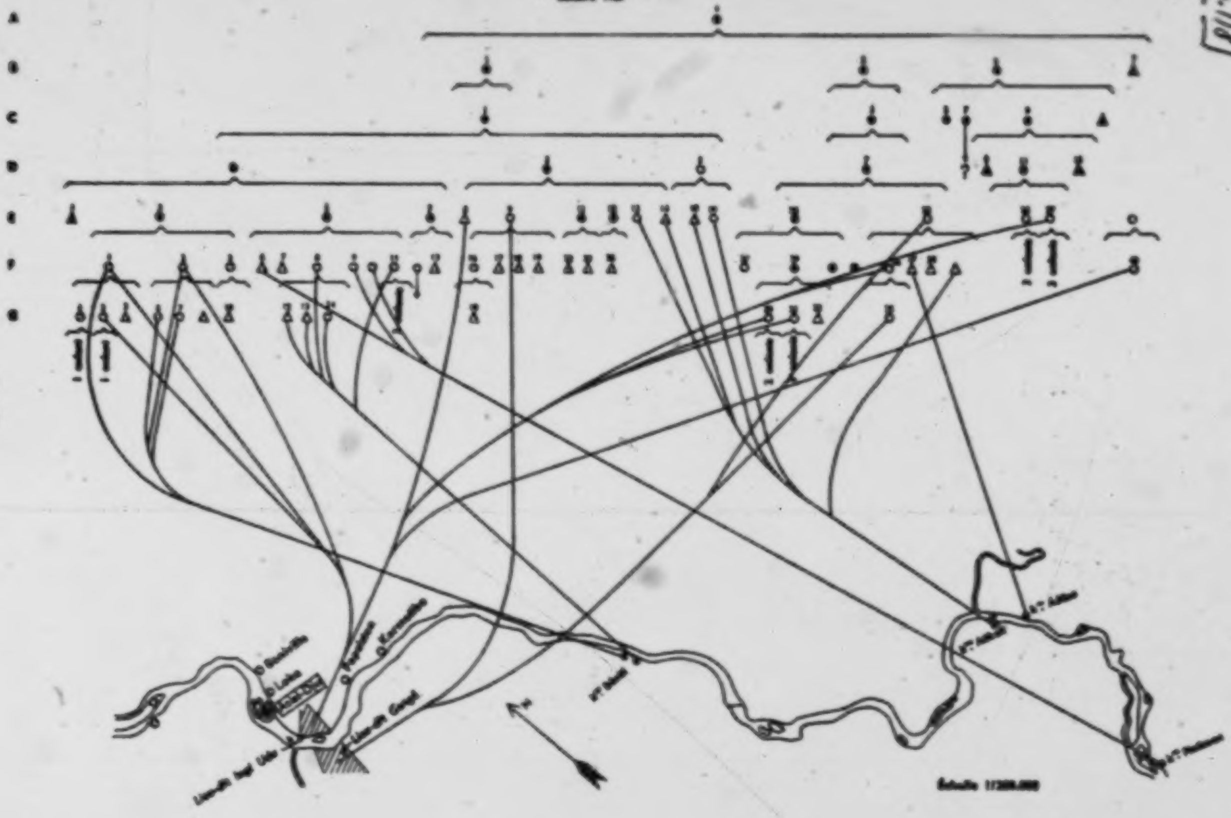

A
B
C
D
E
F
G
Échelle 1/200.000

Fig. [illegible]

Ce schéma montre l'absence de toute tendance à la scission du lignage en fractions distinctes.

△ Dyakata (Dip. I)	a quitté la région pour vivre dans le bas Maroni chez les Paramaka, pour convenances personnelles.
○ Chili (Dip. I)	est allée s'installer près de Maripasoula. A renoncé à son habitation du saut Simayé en raison des fourmis-manioc.
△ Kwaku (L.)	Son habitation était trop humide et l'activité des fourmis-manioc trop grande. Réside désormais toute l'année à Loka.
△ Akwadé (L.)	N'avait pas d'habitation, en a créé une en 1954 à proximité du saut Simayé. Recherchait un emplacement favorable pour la pêche, dont il vit presque entièrement.

Dans l'ensemble, on peut estimer que la durée moyenne d'une habitation de culture est d'une dizaine d'années. Dans ces déplacements, *l'épuisement des terres ne paraît jouer aucun rôle* : vu la faible densité de la population, on peut soit pratiquer des coupes sur forêt primaire, soit pratiquer le régime de jachère que l'on désire.

On peut attribuer la plupart des déplacements à deux causes d'importance égale :

— L'activité des fourmis-manioc ; nous avons dit que depuis une quinzaine d'années, le terroir principal du *lo* Lapé, situé à proximité du village de Loka a dû être totalement abandonné par suite d'une activité exceptionnelle des fourmis-manioc. Il en est résulté la création sur le terroir du *lo* Lapé étudié ici, de plusieurs habitations de culture ;

— Des motifs personnels, parmi lesquels vient en premier lieu la mésentente entre les membres d'un groupe. Par exemple ○ Kulina et ○ Bakamaman (Boniville, Dju) faisaient jusqu'en 1950 leurs abattis avec leur mère Béniti, au village de culture de celle-ci au lieu-dit Kuyaku (au Sud de Kormotibo).

En 1950 une brouille est survenue. Kulina et Baikom font depuis ce temps leurs abattis à l'habitation de leur père Malobi (Lapé).

Il arrive notamment qu'à la mort de son fondateur, une habitation de culture disparaisse ou change entièrement de composition, parce que des brouilles surviennent.

Une autre cause de déplacement des habitations de culture est le changement d'activité de leurs occupants. Par exemple un homme vieillit, il ne trouve plus de travail salarié, il crée une habitation pour se consacrer à la pêche (cas de Akwadé). Arrivé à l'extrême vieillesse, il abandonne son habitation pour se retirer auprès des siens (cas de Samalobi, premier occupant des terres cultivées actuellement par le village Antonu).

[p.120 is blank]

[p.121]

CHAPITRE VI

COUTUME FAMILIALE

La coutume familiale des Noirs Réfugiés présente plus d'unité que leurs croyances. A l'encontre des Noirs du Brésil et de Haïti, chez lesquels ont dominé les influences du Dahomey et du pays Yorouba, les Noirs Réfugiés de Guyane ont emprunté l'essentiel de leur coutume familiale à l'aire culturelle Agni-Ashanti. On retrouve notamment des traits caractéristiques tels que la prohibition de l'héritage des veuves, les coutumes relatives à la naissance, l'isolement des morts dans des cimetières à l'écart des habitations.

Mais sur plusieurs points essentiels :

— Le régime du mariage.

— Les institutions relatives à la mort et au deuil, et la place centrale qui leur est donnée dans l'ensemble des institutions coutumières.

Les Noirs Réfugiés se sont nettement séparés des conceptions de leurs ancêtres, et les conceptions qu'ils ont élaborées peuvent être dans une large mesure considérées comme une création originale.

NAISSANCE

Croyances. Dès qu'une femme est enceinte, son mari est astreint à des obligations particulières. Il ne peut se servir d'une pelle, ni enfoncer des clous. Ces opérations qui, chez les Noirs Réfugiés, ont pour but principal de creuser des fosses et de faire les cercueils, seraient supposées faire mourir l'enfant. Ni lui ni sa femme ne peuvent se couper les cheveux ; il est astreint à des interdits alimentaires, notamment le malpouri (tapir).

Les rapports sexuels sont poursuivis pendant toute la grossesse, car ils sont réputés indispensables à la formation de l'esprit de l'enfant qui, semble-t-il, est supposé venir du père ; aussi ne peut-il être question pour un homme dont la femme est enceinte, de l'abandonner, ni même de partir pour un voyage lointain sans la permission du chef de lignage de celle-ci.

Prévision de la naissance. Des rites divinatoires sont effectués dès les premiers mois de la grossesse, pour prévoir si l'accouchement sera facile ou non. On se rend pour cela chez un ancien qui « connaît » un de ces remèdes. Il y en a plusieurs : l'un consiste à faire un petit trou au centre d'une croix tracée par terre, à y verser une décoction d'herbes magiques tenue secrète, et à y placer un œuf. Le maître du remède dit alors : « Si l'accouchement doit être facile, l'œuf doit être écrasé aussitôt que mon pied appuiera dessus. » On affirme que quelquefois l'œuf résiste à l'écrasement : on en déduit que l'accouchement sera difficile.

Quand le moment de l'accouchement arrive, les préoccupations sont centrées sur le danger des entités maléfiques humaines, *ɔgi sani*, qui cherchent à s'incarner dans l'enfant. La femme est enfermée dans la maison dont toutes les issues sont obstruées et on appelle des *ɔbiaman* pour effectuer des rites de protection tout autour de la maison. Si l'accouchement est difficile, on attribue cela au fait qu'une de ces entités a réussi à pénétrer dans la maison malgré les précautions prises.

On appelle les *ɔbiaman* pour « laver » la femme à l'aide de remèdes appropriés. Ce n'est que dans des cas graves qu'on fait entrer des hommes dans la maison. En règle générale, pendant les huit premiers jours, seules peuvent entrer des femmes de la parenté de la mère (On se préoccupe même dans la mesure du possible de prendre pour accoucheuse *(mena)* une vieille femme de la parenté de la mère).

Observation à Maripasoula, le 3 novembre 1956. La femme de Baïna, canotier de la mission de délimitation, est accouchée à Pikin Tabiki, petit village de culture où elle travaille avec sa mère et le mari de celle-ci. Baïna est allé assister à l'accouchement.

Celui-ci a été très long et dramatique. D'après Baïna, une *ɔgi sani* était entrée dans le corps de l'enfant, le rendant raide et impossible à extraire. En désespoir de cause, on a appelé un voisin, T..., connu pour avoir une bonne *gila*. Il a appelé son *gadu* qui a révélé un remède efficace, puisqu'après avoir lavé le corps de la malade avec les feuilles indiquées, l'accouchement s'est heureusement terminé.

Restait à trouver quelqu'un pour remplir à sa place, puisque nous partions en tournée, un des devoirs du mari : couper la provision de bois destinée à chauffer l'eau nécessaire aux douches chaudes qu'on va donner à la mère plusieurs fois par jour pendant environ 3 mois. Il s'est entendu pour cela avec Kwata, mari de sa belle-mère, auquel il versera environ 1000 francs.

Présentation de l'enfant. Le 8e jour, c'est la grand-mère maternelle (ou l'arrière grand-mère si elle est encore vivante) qui prend l'enfant et le donne à une autre aïeule du même lignage, placée devant la maison. Celle-ci le présente à la famille. Puis, le chef du lignage, sans prendre l'enfant, va au *fraga liki* faire une offrande de tafia, demandant aux ancêtres de le protéger.

Par exemple, pour la naissance de A... (Village Lapé Tabiki), fils de ○ Yundu (L2, G60), c'est Asakundu, grand-mère de Yundu et arrière-grand-mère de l'enfant, qui est venue le prendre dans la maison et l'a remis à sa sœur Térésa (L2, E57) pour le présenter à la famille (Voir le tableau généalogique du lignage Lapé, fraction 2).

Interruption des rapports conjugaux après la naissance. Pendant trois mois après l'accouchement, la mère doit se tenir à l'écart des hommes et même éviter de les toucher. Les rapports conjugaux doivent être interrompus jusqu'à ce que l'enfant commence à marcher seul (11 à 14 mois). On tolère cependant (mais en réprouvant) qu'ils soient interrompus le temps que l'enfant commence à se traîner sur les genoux

(8 mois). On cite l'exemple de la femme de Baïna qui à la suite de grossesses à intervalles trop faibles, a des enfants débiles.

En fait, l'interruption des rapports conjugaux a tendance à se réduire de plus en plus, les femmes disposant de lait condensé et ayant tendance à réduire la durée de l'allaitement.

Chaque femme agit à cet égard comme elle l'entend ; le mari n'a aucun pouvoir pour la contraindre.

Le nom

Existence de plusieurs noms indépendants. Chaque Boni a deux noms, le *gad nem* ou grand nom, donné par le père, et le *pikin nem* ou petit nom, donné par la mère.

Ces deux noms sont donnés de façon **totalement indépendante.** C'est généralement le *pikin nem* qui est donné le premier ; autrefois on attendait que l'enfant fût âgé de 6 à 8 mois ; actuellement, on le donne au bout de quelques semaines. Le chef du lignage n'intervient pas dans le choix ni dans l'imposition du nom.

En fait, près des trois quarts des Boni sont désignés par un seul nom, soit que le père et la mère se soient mis d'accord pour donner le même nom, soit que l'une des deux appellations soit tombée en désuétude.

A ces deux noms principaux peuvent s'ajouter un nombre quelconque de noms et de surnoms donnés par les grands-parents et plus tard les amis ou les épouses ; souvent l'un des noms finit par s'imposer et supplanter les autres, mais dans de nombreux cas, ces noms sont employés concuremment ; en général un individu est désigné dans sa parenté maternelle par son *pikin nem* tandis que les gens des autres villages le désignent par son *gad nem* ou par un surnom. Il nous est arrivé maintes fois, au cours de la même conversation, d'entendre désigner le même individu sous deux ou trois noms différents.

Il va sans dire que cette coutume rend impraticable tout recensement des Noirs Réfugiés, car tant qu'on ne connaît pas individuellement les membres d'un lignage et leur généalogie, il est impossible de rien comprendre.

Pourtant, il ne faut pas voir là une réaction de défense à l'égard de l'administration européenne. Les Noirs Réfugiés trouvent tout à fait normal d'avoir concurremment plusieurs noms, car ils n'ont pas la notion de l'identité d'un nom et d'une personne.

Ainsi l'un de nos canotiers était Fintiman pour la parenté maternelle, Gobiyo pour son père et une partie de ses amis, Loamba pour son grand-père paternel et Nakiyu pour sa première femme.

Choix des noms. Les noms sont très variés et leur choix ne répond à aucune règle fixe ; il est du domaine exclusif de la fantaisie.

Un grand nombre sont constitués de simples onomatopées : Tyutyu, Dada, Dodo, Dudu, etc. (qui peuvent s'appliquer indifféremment à un homme ou à une femme). La mère de Dodo nous expliqua la raison de son choix : dodo était le refrain d'un air qui chantait souvent dans sa tête quand elle était enceinte.

On relève encore :

— Des noms ou prénoms européens plus ou moins déformés : Afayèl (Rafaël), Modèl, Pasensi (Patience), Félisi (Félix), Sophie, Toïna (Antonia). Certains noms sont des noms propres européens déformés ; par exemple : Sota pour Chotard (nom d'un fonctionnaire de Saint-Laurent) ;

— Des noms africains (Musa, Kodyo, Kofi, Akuba, Afiba, etc.), la plupart semble-t-il provenant de la côte occidentale d'Afrique.

Quelques noms indiens : Omiikan, Païké. Ce dernier nom avait été donné à un jeune homme d'Asisi par son grand-oncle, en souvenir d'un chef indien avec lequel il était très lié ;

— Des noms de plantes, d'animaux ou d'objets usuels, soit en taki-taki, soit en français :

Ex. Kapachi (tatou), Aguti (agouti, un rongeur), Babun (singe rouge), Kwata (singe atèle), Chii (graine), Maisi (maïs), Tutu (bambou), Sépina (épinards), Polimichi (réchaud), Balansi (balance), Tambour, Kédé (caisse), Mandolina (mandoline), Kokoti (tatouage), Guunkaala (perle bleue), Klarinèt (clarinette), Alapu (flèche), Bisiklèt, Tomobil, etc. ;

— Des mots européens dont le sens est plus ou moins compris mais qui sonnent agréablement aux oreilles des Noirs Réfugiés :

Ex. : Manifèst, Komisèr (commissaire), Nètwayé (nettoyé), Machinn (Machine) ;

— Des termes de parenté ou des termes de relations sociales, associés souvent à un qualificatif :

Ex. : Maman, (mère), Baakamaman (mère noire), May (belle-mère), Pikin pay (petit-gendre), Pikin baala (petit camarade), Bachi (maître), Michi (demoiselle), Baakamichi (demoiselle noire), etc.

Des expressions se rapporttant généralement aux particularités de l'enfant durant ses premiers mois :

Ex. : Kundu mofu (petite bouche), Kundu uman (femme courte), Alébiédé (tête rouge), Alobikyé (il aime pleurer), Alobilafu (il aime rire), Koouman (femme froide), Amoyuman (jolie femme), Dansiuman (danseuse), Hafukii (à moitié mort), etc. ;

— Des noms faisant allusion à une qualité, mais c'est pure fantaisie ; il ne faut pas croire qu'on recherche par là à la faire entrer dans l'enfant. On voit Séyéuman (femme sérieuse), Abété (le meilleur), Poyman (homme fort), etc. ; dans la même signification on donne souvent des noms tels que Goutu uman (femme en or) ;

— Souvent enfin, le nom est la contraction d'une courte phrase exprimant une plaisanterie ou une association d'idées saugrenue :

Agimianèm (donne-moi un nom), Nâfiimoo (ce n'est plus pour vous), Afumidichi (c'est pour moi celui-là), Sanidialobi (chose qu'il aime), Agoabuchi (il va en brousse), etc.

Woochia est la contraction de *sa u ɔ si ya*? (que verrons-nous là ?) exprimant la surprise d'une femme qui se voyait enceinte pour la première fois après 15 ans de mariage stérile.

Dans ce genre de noms, il s'agit dans plusieurs cas d'une plaisanterie à l'égard de l'enfant, dont il pourra avoir à souffrir toute la vie.

Ex. : Amoyanéti (il est joli la nuit), nom donné à un enfant qui était très laid.

Poété (forçat) est le *pikin nem* de B..., homme âgé en 1957 d'environ 42 ans ; il n'a jamais compris clairement pourquoi sa mère lui avait donné ce nom dont il n'a pu se débarrasser, ses camarades se faisant un malin plaisir de l'appeler par son *pikin nem*.

Cette mauvaise plaisanterie a eu tant de succès qu'elle a été rééditée deux fois : il y a actuellement en pays Boni deux Poété et une Poétéuman !

Cet exemple, associé à bien d'autres, montre la légèreté avec laquelle les Noirs Réfugiés choisissent les noms de leurs enfants. Nous avons assisté plusieurs fois à des discussions concernant le choix de ces noms ; elles se déroulent dans une atmosphère de grosse farce. B.. dont il vient d'être question, qui avait eu à souffrir du nom que sa mère lui avait donné, appela un de ses neveux Canada, parce que c'est le pays où sont fabriqués les moteurs Evinrude qu'il admirait beaucoup.

Transmission des noms. Il semble qu'autrefois, on donnait de préférence aux enfants le nom d'un de leurs oncles au sens classificatoire dans le lignage du père. Cette coutume est encore nettement observable mais sa pratique n'est pas générale. En effet, sur environ 670 personnes recensées dans les villages de la rive française, dont environ 250 enfants de moins de 14 ans, il ne s'en trouve que 64, soit moins de 25 %, qui portent le nom d'un adulte vivant ou décédé. Ces 64 cas se répartissent ainsi :

	Lignage de la mère	Lignage du père	Autres lignages
Nom pris parmi les frères et sœurs au sens classificatoire de l'enfant.	0	3	
Nom pris parmi les oncles et tantes au sens classificatoire de l'enfant.	3	37	11
Nom pris parmi les « grands-pères » et les « grands-mères » de l'enfant.	2	8	

Sur ces 64 noms, 44 sont pris dans le lignage du père, 5 seulement dans le lignage de la mère.

Ce tableau n'a qu'une valeur de simple indication. Pour aller plus loin, il aurait fallu étudier à part le nom donné par le père et celui donné par la mère, ce que nous n'avons pas pu faire (rappelons que 75 % des individus sont désignés sous un seul nom, soit que le père et la mère se soient mis d'accord sur le même, soit que l'un des deux noms soit tombé en désuétude dès les premières années de l'enfant).

Retenons simplement qu'il y a une nette tendance à choisir le nom dans la parenté paternelle de l'enfant[1].

Il semble qu'on évite de donner le nom d'une personne très âgée ou d'une personne décédée depuis peu de temps.

Il ne semble pas que dans cette transmission du nom il y ait autre chose qu'une marque d'affection à l'égard d'un parent. Aucun lien n'est créé entre l'enfant et l'adulte dont il porte le nom. Manifestement, il n'y a rien dans les croyances des Noirs Réfugiés qui impose la perpétuation des noms et leur transmission des morts aux vivants.

Quand on veut donner à un de ses enfants un nom porté par une personne d'un autre lignage, il faut demander l'accord de celle-ci, qui ne le donne pas forcément (elle peut craindre que son nom soit ainsi porté plus tard par un voleur ou un fainéant).
Si elle donne son accord cela ne comporte pas à proprement parler un paiement, mais on peut lui offrir un petit cadeau.

Il n'y a besoin d'aucune autorisation pour prendre un nom porté par une personne du lignage de la mère ou du lignage du père de l'enfant.

Le seul cas où la coutume impose le choix du nom est celui des jumeaux.
Les jumeaux mâles sont appelés Adam et Agosu.
Les jumeaux garçon et fille sont appelés Adam et Efa[2].
Les jumelles sont appelées Chimba et Sisi.

RAPPORTS SOCIAUX A L'INTÉRIEUR DU LIGNAGE

Tutelle L'enfant, jusqu'à ce qu'il soit en âge de travailler, est placé sous la responsabilité de la mère et, à un échelon de plus, sous celle de l'aîné de ses oncles au sens classificatoire. Tous les oncles ont à un degré moindre, autorité sur l'enfant ; la tutelle est collective.

La coutume des Noirs Réfugiés, hostile à toute division du lignage, ne reconnaît aucun droit particulier aux frères de la mère (toutefois, en fait, on paraît s'adresser de préférence à eux pour les affaires de peu d'importance). Pour les affaires graves, comme autoriser un mariage, les oncles au sens classificatoire se réunissent et délibèrent ; ils ne votent pas à proprement parler mais l'opposition avérée de trois ou quatre d'entre eux fait abandonner le projet.
C'est à la mère qu'on viendra se plaindre de l'enfant, et non au père. C'est elle qui décide d'en référer aux oncles si la chose est grave (exemple de Doni, 18 ans, qui déflora Elina, 15 ans. C'est à la mère de Doni que la mère de Elina est venue se plaindre. La mère de Doni est allée prévenir son frère aîné Fintiman qui a pris l'affaire en mains.)

Il faut bien distinguer cette tutelle principale, qui est imprescriptible, de la tutelle secondaire **déléguée** par les oncles à celui ou celle qui est chargé d'élever l'enfant.

---

[1] C'est une règle générale dans les populations d'Afrique Noire auxquels les Noirs réfugiés ont emprunté leurs principaux traits culturels, aussi bien chez les Fon et Yorouba, patrilinéaires, que chez les Agni et Ashanti, matrilinéaires et patrilocaux. La persistance de cette coutume chez les Noirs Réfugiés tend à confirmer les tendances matrilinéaires et patrilocales qui persistaient chez eux au moment où s'élaboraient leurs institutions.

[2] Ceci se rattache à un mythe dérivé de la tradition biblique, que nous exposerons ci-après.

Désignation du tuteur. Quand un enfant atteint 5 ou 6 ans, la mère et les oncles décident qui sera chargé de son éducation et deviendra son tuteur. La pensée des Noirs Réfugiés est qu'un enfant est beaucoup mieux éduqué s'il se trouve isolé et placé directement sous la responsabilité d'un adulte.

Pour décider qui élèvera un enfant, on ne fait pas une réunion générale du lignage. Tout est réglé entre la mère et ses frères au sens propre, la grand-mère maternelle et l'arrière-grand-mère si elle est encore vivante. Les oncles au sens classificatoire de l'enfant ne sont consultés que s'il n'y pas d'oncles au sens ordinaire. Les aïeules ont une influence prépondérante dans cette décision, comme pour tout ce qui concerne l'enfant pendant ses premières années. L'influence des oncles va en augmentant à mesure que l'enfant avance en âge.

Il n'y a pas de règle précise pour la dévolution de cette tutelle, et nul ne peut se prévaloir d'un droit sur l'enfant.

Le tuteur ou la tutrice exerce la responsabilité de l'éducation, mais il ne peut prendre aucune décision sans demander l'avis des oncles dont la décision est sans appel. **La tutelle peut toujours être retirée.**

Cette tutelle est exercée par **une seule personne**, homme ou femme.

C'est très souvent la mère. Dans un grand nombre de cas, la mère élève seule ses enfants, garçons et filles, avec le concours de son mari qui souvent est un autre que le père. Le mari n'exerce en fait aucun droit. Que les enfants soient à lui ou non, il les entretient indirectement en entretenant sa femme. Il n'a qu'une autorité précaire. Tout lien avec les enfants disparaît en cas de divorce.

La tutelle est souvent exercée par **la grand-mère maternelle**, par une tante ou même par une sœur aînée.

Si la grand-mère maternelle (ou l'arrière-grand-mère si elle est encore vivante) insiste pour élever un enfant, la mère ne peut refuser ; on voit un assez grand nombre de cas de femmes qui n'ont qu'un seul enfant et l'ont donné à élever à leur mère ; il est vrai que l'une et l'autre vivant ensemble, ce n'est pas un grand sacrifice pour la mère.

On voit ainsi des femmes de plus de 70 ans, ayant eu une dizaine d'enfants, élever 3 ou 4 de leurs petits-enfants. L'aïeule du village d'Asisi, Kuluba († 1957), après avoir eu 12 enfants, éleva au cours de sa longue existence une dizaine de ses enfants et petits-enfants ; quand elle mourut en 1957 âgée de 100 ans, elle élevait encore un enfant, un de ses arrière-petits-fils âgé de 12 ans. Bien entendu, elle ne travaillait plus depuis longtemps et était nourrie par sa famille ainsi que l'enfant. Mais c'était elle qui exerçait sur lui le pouvoir de tutelle.

Si c'est le père qui est chargé de l'éducation de l'enfant, il l'emmène dans sa propre famille maternelle. Ses sœurs l'aideront à élever l'enfant tant qu'il aura besoin de la présence d'une femme.

Le père exercera dès lors une tutelle correspondant à celle qu'exerce habituellement la mère, sous la responsabilité des oncles.

On voit quelquefois un homme élever une fille. D'une façon générale, si un homme a eu d'une femme 3 enfants ou plus, on admet qu'il est normal qu'on lui en donne un à élever, mais cela ne constitue pas un droit ; il ne peut rien exiger.

Un des lieux communs de la littérature ethnographique est le sentiment de frustration qu'éprouverait en régime matrilinéaire le père séparé de ses enfants. Des réflexions entendues de loin en loin pourraient laisser croire à l'existence d'un tel sentiment chez les Noirs Réfugiés. Par exemple Baïna, du village Asisi, nous dit un jour avec amertume : « j'ai eu 8 enfants, tous vivants, et on ne m'en a donné qu'un à élever ». Mais ce n'est qu'une apparence. Aucun Noir Réfugié ne songe sérieusement à élever les 5 ou 6 enfants qu'il a eus au cours de sa vie de trois ou quatre femmes différentes. Cela lui serait d'ailleurs matériellement impossible, compte tenu du mode de vie des Noirs Réfugiés et de l'obligation pour les hommes adultes de se déplacer sans cesse à la recherche de travaux salariés. Par exemple, en poussant Baïna à dire le fond de sa pensée, il n'était pas difficile de comprendre qu'il aurait souhaité élever 2 ou 3 de ses 8 enfants (nés de quatre femmes différentes), ceux qu'il aimait pour des raisons subjectives : les autres ne l'intéressaient guère et, qu'ils fussent élevés ici ou là lui était indifférent.

En réalité le sentiment paternel chez les Noirs Réfugiés est chose assez subjective ; élever un fils ou élever un neveu, cela ne fait qu'un à leurs yeux. Le même sentiment paternel se développera, et dans les deux cas on dira « mon fils » et « mon père ».

Les mères donnent leurs enfants à élever avec la plus grande facilité, spécialement à l'intérieur du lignage.

Par exemple Eliana (Dju, F8), âgée en 1957 d'environ 45 ans, qui avait 9 enfants vivants, n'en élevait que quatre :

△	Alilo	1937	élevé par son père Matapi (Asisi-Aw. B.) ;
△	Doni	1939	élevé par sa grand-mère maternelle Béniti (Dju, E5) ;
○	Agoba	1940	élevée par Lènga (F36), sœur au sens classificatoire de Eliana (parenté au 10e degré) ;
△	A...	1943	élevée par son père Yusu (Papaïston) ;
○	S..	1947	élevée par Kulina, sœur de même mère de Eliana (Dju, E9) ;
○	S..	1947	élevée par sa mère

et 3 jeunes enfants élevés par leur mère.

On voit des situations peu banales comme celle de Mimi (Boniville, Kotika), qui a donné son unique enfant à élever à sa sœur et élève un autre enfant à la place.

En 1957, Téké (L1, F44, vve Loka) qui avait 7 enfants vivants, n'en élevait aucun.

△	C...	1945	élevé par Mélita, mère de Téké (L1, E32) ;
△	A...	1947	élevé par Akomédi (L1, F34), sœur au sens classificatoire de Téké ;
△	M...	1950	élevé par Mélita ;
△	C...	1952	élevé par son père Baïna (Dip. II) ;
○	K...	1953	élevée par △ Mato (Aw. B. 1), père de son père Baïna ;
○	F...	1956	élevée par Mélita.

Baïna, que nous connaissons depuis longtemps, était incapable de donner la moindre explication de l'étrange comportement de sa femme. Il avait du reste renoncé depuis longtemps à comprendre la psychologie des femmes Boni.

Par contre un certain nombre de femmes refusent obstinément de se séparer de leurs enfants, décidant de les élever tous, filles et garçons, par leurs propres moyens. C'est le cas par exemple de Magdaléna (Kormotibo) femme d'un caractère intraitable, qui éleva elle-même ses 8 enfants au prix des pires difficultés. En pareil cas, on dit de la mère que c'est une femme égoïste et qu'elle a mauvais caractère, mais il n'est nullement question de lui enlever un enfant de force. Personne ne s'y risquerait, pas plus ses frères ou ses oncles que le chef du lignage. Seule sa mère le pourrait, et les femmes qui agissent ainsi ont généralement perdu leur mère.

Les conditions dans lesquelles sont élevés les enfants jettent une vive lumière sur la pensée des Noirs Réfugiés relativement à la parenté, et méritent une étude particulière.

Au cours d'une enquête menée d'octobre à décembre 1957, nous avons pu relever avec précision dans quelles conditions avaient été élevées 311 personnes se répartissant ainsi :

Sexe masculin	nés avant 1936 (éducation terminée)........................	73
	nés de 1936 à 1949 inclus (éducation en cours)[1]............	88
Sexe féminin	nées avant 1936 (éducation terminée)........................	72
	nées de 1936 à 1949 inclus (éducation en cours)............	78
	Total..	311

Ont été élevés par :	Sexe masculin			Sexe féminin		
	nés avant 1936	de 1936 à 1949	moyenne	nées avant 1936	de 1936 à 1949	moyenne
La mère...............	ensemble 50 %	42 %	55 %	52,5 %	ensemble 69 %	56 %	68 %	68,5 %
La grand-mère maternelle		13 %				12 %		

[1] L'étude du cas des enfants nés postérieurement à 1949 était sans intérêt, car l'attribution définitive de leur tutelle n'était pas encore fixée à la fin de l'année 1957.

ont été élevés par

Tableau I. — Hommes nés avant 1936

la [illegible]	la grand-mère maternelle	une femme du lignage de la mère	un homme du lignage de la mère	le père	la mère du père	une personne du lignage du père	un étranger aux deux lignages
ǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀ ǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀ ǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀ $\frac{41}{88}$ 47 %	ǀǀǀ $\frac{3}{88}$ 3 %	ǀǀǀǀǀǀǀ $\frac{7}{88}$ 8 %	ǀǀǀǀǀǀǀǀ $\frac{8}{88}$ 9 %	ǀǀǀǀǀǀǀ‖ǀ‖‖ǀ ‖ǀ‖ǀ‖ǀ‖[1] $\frac{24}{88}$ 27 %	ǀǀ $\frac{2}{88}$ 2 %	ǀ $\frac{1}{88}$ 1 %	ǀǀ $\frac{2}{88}$ 2 %
ensemble 50 %[2]							

Tableau II. — Garçons nés de 1936 à 1949 inclus

ǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀ ǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀ ǀǀǀ $\frac{31}{73}$ 42 %	ǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀ $\frac{10}{73}$ 13 %	ǀǀǀǀǀǀǀǀǀ $\frac{9}{73}$ 12 %	ǀǀǀ $\frac{3}{73}$ 4 %	ǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀ $\frac{13}{73}$ 18 %	ǀǀ $\frac{2}{73}$ 3 %	ǀǀ $\frac{2}{73}$ 3%	ǀǀǀ $\frac{3}{73}$ 4 %

Tableau III. — Femmes nées avant 1936

ǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀ ǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀ ǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀ ǀ $\frac{46}{78}$ 59 %	ǀǀǀǀǀǀǀǀ $\frac{8}{78}$ 10 %	ǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀ $\frac{10}{78}$ 13 %	ǀǀ $\frac{2}{27}$ 2 %	‖ǀǀ‖‖ǀǀǀ $\frac{10}{78}$ 13 %	0	ǀ $\frac{1}{78}$ 1 %	ǀ $\frac{1}{78}$ 1 %
ensemble 69 %[2]							

Tableau IV. — Filles nées de 1936 à 1949 inclus

ǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀ ǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀ ǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀ $\frac{40}{72}$ 56 %	ǀǀǀǀǀǀǀǀǀ $\frac{9}{72}$ 12 %	ǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀǀ $\frac{11}{72}$ 15 %	ǀǀ $\frac{2}{72}$ 3 %	ǀǀǀǀ $\frac{4}{72}$ 6 %	ǀǀ $\frac{22}{72}$ 3 %	ǀǀ $\frac{22}{72}$ 3 %	ǀǀ $\frac{2}{72}$ 3 %

---

(1) Le signe ‖ représente les individus qui, élevés hors de leur lignage n'y sont pas revenus, une fois leur éducation terminée.

(2) Comme la mère et la grand-mère vivent ensemble le plus souvent, les informateurs peuvent confondre, quand il s'agit de personnes dont l'éducation est terminée depuis longtemps.

Récapitulation :

70 % des garçons
85 % des filles sont élevés dans le lignage de la mère
27 % des garçons
13 % des filles sont élevés dans le lignage du père
3 % des garçons
2 % des filles sont élevés par des étrangers aux deux lignages.

Il est important d'autre part de mettre en évidence dans quelle proportion les enfants sont élevés par des femmes ou par des hommes :

67 % des garçons
86 % des filles sont élevés par des femmes
33 % des garçons
12 % des filles sont élevés par des hommes.

Cette part prépondérante des femmes dans l'éducation des enfants est un des aspects fondamentaux de la structure sociale des Noirs Réfugiés. En fait les femmes considèrent que les enfants leur appartiennent, et si elles en donnent quelques-uns à élever à des hommes, c'est dans la mesure où elles le veulent bien. C[illegible]nception, que l'on retrouve largement répandue chez les Noirs d'Amérique, au[illegible]s comme en Guyane, explique, bien plus que la fréquence des divorces, l'impossibilité pour eux de constituer, en l'absence de coercition exercée sur les femmes, des patrilignages.

Plusieurs indications importantes peuvent encore être tirées de ces tableaux :

1) ils montrent la continuité et la vitalité de la coutume des Noirs Réfugiés. La proportion des garçons et filles élevés par la mère, la grand-mère paternelle, le père, etc., est sensiblement constante d'une génération à l'autre. Il n'y a aucune tendance à l'accroissement de la proportion des enfants élevés par le père ; elle semble même aller en décroissant, ce qui peut être rapproché de l'instabilité croissante des unions. En fait, en dépit des influences européennes, on n'observe chez les Noirs Réfugiés aucune évolution vers des structures patrilinéaires.

2) Le fait qu'une partie des enfants sont élevés hors de leur lignage a peu de conséquences pour l'unité des groupes, car la plupart d'entre eux, leur éducation terminée, viennent se fixer dans un des villages dépendant de leur lignage.

Sur 88 hommes nés avant 1936, 28 ont été élevés hors de leur lignage ; 21 d'entre eux y sont revenus ; 7 seulement, soit moins de 8 %, se sont fixés dans d'autres lignages.

Sur 78 femmes nées avant 1936, 12 ont été élevées hors de leur lignage, sur lesquelles 4 seulement, soit 5 %, se sont fixées définitivement hors de leur groupe.

Éducation des enfants. Si l'éducation des filles ne nécessite pas un apprentissage difficile, il n'en est pas de même pour les garçons ; la somme de connaissances que doit posséder un Noir Réfugié pour exercer valablement les techniques de son groupe, est considérable. Il doit notamment :

— Connaître plus de 200 espèces d'arbres avec leur utilisation, la façon de les abattre, la façon de travailler leur bois ;

— Etre capable de construire des canots d'au moins 10 barils (1.000 kilogrammes de charge). Cette seule technique demande plusieurs années d'apprentissage ;

— Acquérir une connaissance suffisante du travail de charpentier pour construire sa maison et celle de sa femme ;

— Apprendre la manœuvre des canots sur la rivière et les techniques du canotage de transport.

A ces connaissances traditionnelles qui demeurent indispensables, s'ajoutent depuis quelques années des connaissances sérieuses en mécanique, l'emploi des moteurs hors-bord devenant de plus en plus courant ; ces connaissances sont transmises de façon empirique, comme elles ont été acquises. On doit constater que les moteurs marchent et qu'ils sont bien entretenus.

Le système d'éducation employé par les Noirs Réfugiés est d'une efficacité certaine ; leurs enfants sont excessivement turbulents et très difficiles quand ils sont en groupe. Quand ils sont répartis individuellement au milieu des adultes, ils sont placés dans les meilleures conditions pour apprendre les techniques et les traditions de leur groupe.

La personne chargée de l'éducation d'un enfant ne le confie pas volontiers à une autre et l'emmène dans tous ses déplacements. Cependant, par un souci de décence, la tutrice envoie coucher dans d'autres maisons les enfants dont elle a la charge, les jours où son mari vient la visiter. Les garçons vont dormir chez un frère, un oncle, un camarade ; les filles impubères de même ; mais il n'en est pas de même des filles arrivées à la puberté, qui sont soumises à une stricte surveillance.

C'est une des raisons pour lesquelles les Boni répugnent à mettre leurs enfants à l'école (école française de Maripasoula, école surinamienne de Kotika). Sans vouloir aborder ici dans toute son ampleur ce douloureux problème, on doit constater que cet enseignement, entièrement inadapté et dispensé par des instituteurs qui méprisent les Noirs Réfugiés, a des résultats à peu près semblables à ceux que l'on observe généralement en Afrique, le principal étant de rendre les enfants étrangers à leur famille et inadaptés à leur propre pays. Il est pratiquement sans exemple que la nation Boni ait bénéficié du passage à l'école d'un des siens : si l'enfant réussit, il part à Paramaribo et ne revient plus jamais. S'il échoue, il a beaucoup plus de mal ensuite à apprendre les techniques de son groupe car les années où l'esprit est le plus malléable ont été perdues à cet égard ; quant aux connaissances acquises à l'école, elles sont tellement étrangères à la vie des Noirs Réfugiés qu'il n'en reste plus au bout de quelques années que des bribes informes.

D'une façon générale, le procédé d'éducation employé chez les Noirs Réfugiés est l'imitation de l'adulte. Il est rare qu'on donne à l'enfant une leçon à proprement parler. Il voit faire, il essaie de sa propre initiative et petit à petit il apprend. Par exemple il voit son tuteur faire un canot, on lui demande simplement d'aller chercher des palmes sèches et d'enlever les copeaux ; il entend les adultes discuter la poursuite du travail. Vers l'âge de 12 ou 13 ans, il essaie de faire un premier canot pour lui, avec l'aide d'un camarade plus âgé. Il acquiert progressivement la connaissance de cette technique.

Les garçons commencent à participer aux travaux agricoles dès l'âge de 6 ou 7 ans, principalement pour sarcler et planter. Vers 10 ou 11 ans ils commencent à manier le sabre et aident à sabrer la brousse ; vers 12 ans ils commencent à manier la hache et apprennent à abattre des arbres. A 14 ou 15 ans, ils commencent à faire de petits canots. Un adolescent de 16 ou 17 ans est en général capable de couper un abattis pour sa mère ou pour sa sœur.

Le tuteur prend le plus souvent son rôle très au sérieux, se préoccupant d'enseigner à l'enfant tout ce qui lui est nécessaire. Si c'est une femme, elle demande à ses frères d'enseigner les techniques de canotage et de construction.

Le principe est de développer très tôt le sens de la responsabilité chez l'enfant, en le mettant progressivement dans la nécessité de gagner sa vie. Le tuteur ne fournit pas d'argent de poche, et à l'exception d'un hamac tous les deux ans, pas d'objets manufacturés (les enfants jusqu'à 11-12 ans n'étant pas vêtus, il n'a guère de frais d'habillement à supporter). Mais il donne progressivement à l'enfant des occasions de gagner quelque argent par son travail. A partir de 10 ans, l'enfant commence à rendre quelques services : par exemple pour la construction d'un canot, il aide à transporter les palmes sèches destinées au brûlage. S'il s'agit d'un canot destiné à la vente, le tuteur lui remettra une petite somme sur l'argent gagné. A 14 ans un adolescent commence à subvenir à presque tous ses besoins.

Par exemple, de juin à décembre 1956, Tasa (14 ans), fils de Fintiman (Boniville) avait gagné environ 13.000 francs :

juin	aidé son père à construire un grand canot pour l'administration (45 jours)	6.000
octobre	allé à Saint-Laurent comme bossman auxiliaire	3.000
décembre	aidé à convoyer un canot de la mission de délimitation renvoyé à vide sur Maripasoula	4.000
		13.000

Son père, chargé de son éducation, le laissait employer cet argent à sa guise ; il nous fit remarquer avec orgueil que pour la première fois en 1956, son fils avait pu subvenir entièrement à ses besoins, mais qu'il importait de le maintenir sous une ferme autorité jusqu'à ce qu'il fût capable de faire seul des travaux d'homme : pour cela 5 ou 6 ans d'apprentissage ne seraient pas de trop.

En fait, nous avons eu maintes fois l'occasion de le constater, c'est dans cet apprentissage prolongé que se développent le sérieux et l'habileté technique si remarquable des Noirs Réfugiés ; à 20 ans la plupart d'entre eux ne savent encore rien faire de bon, et ce n'est guère avant 25 ou 27 ans qu'ils deviennent capables d'un travail soigné ; à cet égard, la tendance actuelle des jeunes garçons à une émancipation précoce (l'âge du mariage des hommes descend à 20 et même 18 ans) risque d'avoir des conséquences très fâcheuses pour l'avenir des Noirs Réfugiés.

La personne chargée de l'éducation d'une jeune fille exerce à son égard les pouvoirs de la mère. C'est elle qui l'autorise à se marier et en lui remettant le *pàngi*, vêtement des femmes mariées, lui donne symboliquement sa liberté de femme. C'est à elle que le premier mari verse le prix de la virginité de la jeune fille.

L'autorité du tuteur était, jusqu'à une époque toute récente, demeurée très forte et se prolongeait fort tard ; il avait le droit de frapper son pupille pour le faire obéir, et il exerçait ses pouvoirs jusqu'au moment où, jugeant l'éducation terminée, il l'autorisait à se marier, ce qui n'arrivait guère autrefois avant 25-27 ans.

Fintiman (de Boniville), âgé en 1958 d'environ 50 ans, raconte que son père, chargé de l'élever, ne l'autorisa pas à se marier avant qu'il fût complètement confirmé comme charpentier et constructeur de canots, vers l'âge de 27 ans. Jusqu'à cet âge il demeura soumis à l'autorité la plus tyrannique ; son père entendait notamment lui interdire de sortir le soir, et il devait pour entretenir une liaison clandestine, prétexter des parties de pêche nocturne !

Quand le tuteur d'un garçon juge son éducation terminée, il l'aide à construire sa maison et lui remet des outils, une cantine contenant des vêtements, et un hamac. Le garçon doit faire désormais son chemin dans la vie.

Sa vie durant, il continuera à témoigner le plus grand respect à la personne qui l'a élevé et souvent, parlant d'elle, il dira : « mon père » ou « ma mère ».

Quand un Noir Réfugié, au cours d'une conversation vient à dire : « Mon père faisait ceci », il veut souvent parler de l'homme qui l'a élevé ; s'il veut parler de son véritable père, il dira : « Mon père même, qui m'a fait ». De même quand il dit : « Mon grand-père », il veut en général parler d'un grand-oncle. Cette confusion rend aléatoires les recherches sur la vie familiale, tant qu'on ne possède pas de recensement nominal ; il semble qu'elle ait induit en erreur plusieurs auteurs, leur faisant croire que chez les Noirs Réfugiés le père élève lui-même ses enfants, alors que c'est au contraire l'exception.

Le tuteur garde toute sa vie, sur son pupille devenu adulte, un certain pouvoir. Il est le **conciliateur**, auquel on s'adressera en première instance si on a à se plaindre de son pupille.

Ce pouvoir de conciliation **est légué par le tuteur à sa mort**, comme la tutelle elle-même.

Rôle de la mère. Le lien sacré par excellence est, pour les Noirs Réfugiés, celui qui les rattache à leur mère, et par elle aux ancêtres du lignage. Il se traduit à l'égard de la mère par un sentiment d'affection délicat et profond, qui s'adresse aussi, moins directement, aux proches parents du côté maternel et à tous les membres du lignage. Ce n'est pas en vain qu'à l'intérieur du lignage les hommes se disent frères ; les obligations qu'ils ont les uns vis-à-vis des autres sont acceptées par tous avec joie, et chacun met à les remplir le meilleur de lui-même, car il y transpose le sentiment d'amour qu'il éprouve à l'égard de sa mère.

Le terme de matriarcat a été souvent employé à tort à l'égard des Noirs Réfugiés, laissant croire que la femme y exerce une autorité ; c'est une erreur, la femme n'intervient pas dans leurs conseils et au point de vue politique elle n'existe pas à leurs yeux ; la femme n'a d'influence et d'autorité qu'en tant que mère, et sur ses propres enfants.

L'autorité de la mère reste très grande sur ses fils devenus hommes ; aucun d'eux ne se lancera dans une entreprise importante ou ne partira pour un grand voyage sans avoir pris conseil de sa mère ; si sa mère est formellement opposée à ce projet, il n'osera guère passer outre. Nous avons entendu en décembre 1952 un homme de 45 ans, M..., sérieux et intelligent, nous dire avec regret : « J'irais bien avec vous jusqu'à Cayenne, mais ma mère ne veut pas ».

La même année, G..., homme d'une cinquantaine d'années, particulièrement sérieux et travailleur, avait économisé de quoi acheter un moteur hors-bord ; sa mère, âgée de près de 75 ans, lui déconseilla formellement cet achat, lui représentant qu'il serait l'objet de la jalousie et qu'il risquait d'être victime de maléfices ; il renonça à son projet. Il n'osa le mettre à exécution qu'en 1957, après que le deuil de sa mère (morte en 1955) eût été levé.

Laisser sa mère dans le besoin est considéré comme une honte ; si une mère a plusieurs fils, ceux-ci se répartissent les achats à effectuer à son profit ; chaque année l'un d'eux coupera l'abattis destiné à la mère ; celle-ci en échange fournira du couac et des légumes, tant que ses forces lui permettront de travailler.

D'ordinaire chacun des fils, arrivé à 20 ou 25 ans, se construit dans son village une maison où il vit seul. Mais il arrive souvent qu'un homme arrivé à l'âge adulte continue à habiter la maison de sa mère ; par exemple en 1952, au village Loka, Ayaubédé, âgé d'environ 40 ans, vivait avec sa mère Chii.

Quant à l'autorité de la mère sur ses filles, elle est beaucoup plus stricte encore et dure toute la vie. La fille ne peut se marier sans l'autorisation de sa mère, ou de sa tutrice si elle n'est pas élevée par sa mère. La fille mariée dispose d'une maison que son mari lui a construite, mais cette maison est située à proximité de celle de sa mère. Comme la vie du ménage est intermittente et réduite à sa plus simple expression, elle reste placée sous la dépendance de sa mère jusqu'à la mort de celle-ci. Elle ne peut notamment voyager sans sa permission.

L'autorité des mères sur les filles était autrefois tyrannique ; il arrivait, dit-on, de voir une mère octogénaire requérir le bras d'un vieillard du lignage pour frapper sa fille sexagénaire qui lui avait désobéi. Mais actuellement cette autorité est battue en brèche par le développement de l'individualisme. Il en résulte un dévergondage croissant des filles et une instabilité croissante des unions.

La nature des rapports avec la mère est montrée par la coutume de l'héritage.

Si un homme meurt alors que sa mère est encore vivante, ses biens font retour à la mère. Elle peut les garder ou les partager entre les membres du lignage.

Rôle du père. Le père n'a aucun pouvoir sur les enfants, mais en général il est respecté d'eux et ses fils ne prennent aucune décision importante sans solliciter son avis.

Dans le cas très fréquent où la tutelle des enfants est confiée à la mère, le père exerce une autorité de fait tant que dure le ménage. Mais en cas de rupture il perd tout droit sur les enfants.

En général le père aime bien ses enfants, mais à la façon dont chez les européens on aime ses neveux ; il évite de se mêler de trop près à leur éducation qui est sous la responsabilité des oncles, lesquels pourraient l'inviter à ne pas s'occuper des affaires de la famille.

Mais si le père a reçu la tutelle d'un ou de plusieurs enfants, la situation est complètement différente. En cas de rupture du ménage, il les emmène avec lui. D'ailleurs, en règle générale, même s'il fait bon ménage avec sa femme, il installe dans son propre village les enfants dont on lui a confié la tutelle, auprès de sa famille maternelle ; c'est lui qui désormais pourvoiera entièrement, non seulement à leur entretien, mais à leur nourriture ; à l'exception des périodes où le mari séjourne avec eux auprès de sa femme, celle-ci n'a plus à les nourrir.

Si le père a reçu la tutelle d'un enfant, il peut lui-même la déléguer, sous sa responsabilité, à quelqu'un de son lignage. Nous avons relevé plusieurs exemples de cette pratique. Par exemple Afoondo (Aw.B.1, F56), âgé en 1957 d'environ 23 ans, avait été confié à son père Koniman (Lapé) qui l'avait lui-même confié à sa propre mère Awènkina.

Le fait que des enfants passent sous la tutelle de leur père ne modifie rien à leur position vis à vis du culte des ancêtres, et n'entraîne de la part du père aucun versement ou compensation quelconque. L'enfant devenu grand pourra revenir résider dans sa parenté maternelle (ce qu'il fait le plus souvent), ou rester dans le village de son père. Il n'y a sur ce point aucune obligation coutumière précise.

Le père joue un rôle important auprès des enfants quand ceux-ci arrivent à l'âge d'homme ; il leur procure leurs *ɔbia* et leur transmet les connaissances et les pouvoirs magiques qu'il a lui-même reçus de son père.

Héritage de la tutelle. A la mort du tuteur, sa fonction est léguée, au même titre que ses biens, et selon le même principe de dispersion de l'héritage. S'il élevait plusieurs enfants, la tutelle de chacun d'eux sera léguée individuellement.

Par exemple Béniti († 1944) élevait ○ K... 1944, fille de sa fille Baïkom, et ○ W... 1942, fille de son fils Fintiman et d'une femme du village Papaïston. Elle légua le premier à sa fille Kulina, la seconde à sa fille Baïkom établie au village Loka. W... se trouvait ainsi emmenée dans un village qui n'était ni celui de sa parenté maternelle, ni celui de sa parenté paternelle. De tels cas ne sont pas rares. Les oncles de l'enfant, qui pourraient en principe reprendre la tutelle, ne paraissent jamais s'opposer, en pratique, à ce qu'elle soit léguée.

Le pouvoir spirituel que le tuteur conserve sur son pupille devenu adulte est légué de la même façon. Ainsi, dans l'exemple précédent, Béniti († 1955) légua la tutelle spirituelle qu'elle conservait sur chacun de ses fils et filles adultes qu'elle avait élevés elle-même, en partie à des personnes étrangères à son lignage.

Elle légua ainsi sa tutelle sur Fintiman (46 ans) au grand man
sur Klémenti (43 ans) à Samalobi, frère du grand man
sur ○ Kulina (38 ans) à Samalobi
sur ○ Eliana (40 ans) au grand man.

Mais elle ne légua rien en ce qui concernait ses deux derniers enfants, ○ Balkom (35 ans) et ○ Maria (28 ans) respectivement élevées par △ Malobi, mari de Béniti, et par ○ Aliki, une vieille femme du lignage Dju. Il appartiendra à ces deux personnes de léguer, à leur mort, la tutelle spirituelle sur les filles qu'elles ont élevées.

LE MARIAGE

C'est faute d'un mot mieux approprié que nous employons le mot de mariage à l'égard des Noirs Réfugiés ; le mot de concubinage est d'un emploi déplaisant, pourtant il conviendrait mieux à ce que représente, dans la pensée des Noirs Réfugiés comme dans leur vie sociale, l'union de l'homme et de la femme.

Dans l'organisation que nous venons de décrire, il n'est supposé aucun lien stable et permanent entre l'homme et la femme.

Les Noirs Réfugiés paraissent en fait, à de rares exceptions près, peu capables d'associer un lien affectif fort et durable à l'union sexuelle. Ce sont à cet égard des instables, toujours en quête d'aventures nouvelles et ne se fixant à aucune. Leurs unions sont davantage inspirées par un souci matériel (se procurer les vivres qui leur sont nécessaires) que par un mobile sentimental. Il est bien rare de rencontrer chez eux l'apparence d'un amour sincère et durable à l'égard d'une femme ; cela se voit quelquefois mais c'est l'exception.

Ce n'est pas assez dire qu'ils ont peu de sentiments affectifs à l'égard de la femme. Dans les conversations que l'on entend le soir autour des feux de camp, s'exprime à son sujet un profond mépris ; il leur arrive de parler des femmes Boni comme d'une nation étrangère et presque ennemie ; ils les considèrent d'ailleurs comme à demi-irresponsables. Cette attitude transparaît dans la coutume concernant l'adultère, qui veut que l'on batte l'amant mais non la femme.

Le mariage chez les Noirs Réfugiés est en fait un contrat d'entretien, passé entre l'homme et la femme, qui prévoit l'exécution de tel ou tel travail par l'un au profit de l'autre, et pour la femme l'obligation d'être fidèle. Ce contrat est résiliable unilatéralement, sans indemnité d'aucune sorte. Il n'engage pas directement les parentés des conjoints ; il ne les engage qu'en cas de mort du conjoint, car le conjoint survivant doit supporter la sujétion du deuil. C'est principalement pour cela que le mariage doit être connu officiellement des deux lignages, et que le divorce doit être proclamé sans délai.

Exogamie. Le mariage est défendu entre personnes du même lignage. En exprimant cette défense, les Noirs Réfugiés emploient le mot *bee* (lignage au sens restreint) et non le mot *lo*.

Ainsi que nous l'avons vu en étudiant la situation des divers lignages, les divers groupes de parenté Boni suivent à cet égard des règles différentes :

— Le lignage Dju, qui ne forme au point de vue généalogique qu'un seul groupe, n'admet pas de mariage entre ses membres ;

— Le lignage Lapé est divisé au point de vue généalogique en deux groupes ; mais le mariage demeure prohibé entre ces deux fractions. La loi d'exogamie est respectée rigoureusement à l'intérieur de ce groupe ;

— Le lignage Kotika, qui tend par l'oubli de la généalogie à se scinder en trois fractions, tolère l'union entre membres de fractions différentes, dont il existait en 1958 sept cas. Par contre l'union n'est pas admise entre membres de la même fraction ;

— Le lignage Dipélu I, dont la généalogie est complètement connue, n'admet pas de mariage entre ses membres, bien qu'il soit depuis plusieurs générations coupé en deux unités sociales distinctes, les villages L'Enfant Perdu et Apatu, entièrement séparées géographiquement et possédant chacune son chef ;

— Il en est de même pour Dipélu II, mais le mariage est permis entre Dipélu I et Dipélu II ;

— Le lignage Papalston admet la possibilité d'union entre la fraction principale et la petite fraction Papalston 2. Mais il n'y a aucune union entre membres de la fraction principale ;

— Le lignage Awara Bakka au contraire tolère les unions non seulement entre les membres de ses trois fractions, mais encore depuis une époque récente à l'intérieur de la fraction principale :

○ Abenkina (Aw.B.1, F21) et △ Boofo (Aw.B.1, E 31)
○ Kyéti (Aw.B.1, E30) et △ Pitipiti (Aw.B.1, F3).

Cette situation est un objet de scandale de la part des autres groupes, et il ne semble pas qu'on assiste là au début d'une transformation générale.

Il est à noter qu'on admet la possibilité du mariage entre les membres des groupes présumés de même origine, mais séparés depuis très longtemps, comme Dipélu I et Dipélu II.

D'une façon générale, on peut dire que la loi d'exogamie est maintenue fermement à l'intérieur des fractions qui connaissent complètement leur généalogie. L'union entre « frères » et « sœurs » classificatoires appartenant à des fractions différentes demeure toujours prohibée en principe, mais comme pour l'ensemble des institutions des Noirs Réfugiés, la prohibition cesse d'être observée si la crainte de sanctions suprahumaines s'affaiblit.

C'est ce qui explique la différence d'attitude entre les lignages. Dans le lignage Awara Bakka, on ne se souvient pas que des mariages entre fractions aient été suivis de maladies ou de malheurs, et pour cette raison on ne les craint plus.

Dans le lignage Kotika il en était de même, mais un événement survenu en 1958 jeta la consternation. Une jeune femme, Awini (K1, E37, Boniville), mourut subitement, et la divination montra qu'elle avait été frappée par le *kunu* pour avoir épousé son frère classificatoire Sintamana (K3, E145, Boniville). Pourtant ils appartenaient à deux fractions différentes et leur parenté commune était la plus éloignée qui fut possible dans le lignage (parents au 10ᵉ degré).

Pikodu. La faute contre l'exogamie, *pikodu*[1], inceste au sens large, est considérée comme une offense contre la société et contre la loi religieuse ; elle expose le lignage à la vengeance des dieux qui exercent sur lui le *kunu*. Mais dans la pensée des Noirs Réfugiés, si l'inceste déclenche le fonctionnement des *kunu* existants, il n'en crée pas de nouveaux. Ce qui a été écrit à ce sujet par plusieurs auteurs nous paraît inexact, tout au moins pour les Boni. Dans l'exemple exposé ci-dessus, c'est au *kunu* exercé depuis longtemps par le *yɔrka* d'un homme jadis assassiné par un membre du lignage qu'a été attribuée la mort de Awini.

Commettre *pikodu* est une des fautes les plus graves que puisse commettre un Noir Réfugié ; bien entendu, comme dans le reste des prescriptions morales, on ne fait appel à aucun principe abstrait : les anciens enseignent aux enfants dès leur plus jeune âge : « si tu commets *pikodu*, tu tomberas malade ou tu mourras. » Par surcroît, le chef du lignage inflige de sévères punitions aux coupables : pour l'homme, confectionner à l'herminette un nombre élevé de planches ; pour la femme, préparer et vanner en vue du prochain *brɔko dɛ* plusieurs touques de riz, travail long et fastidieux.

Cependant, si malgré injures et coups un homme et une femme de même *bɛɛ* tiennent absolument à se marier, on finit, de guerre lasse, par accepter le fait accompli. On se rend au *fraga tiki* pour faire une offrande de tafia aux ancêtres, leur demander de pardonner la faute commise. Aucune réprobation ne s'étend aux enfants nés de cette union.

Dans le lignage Awara Bakka, qui a pratiquement rejeté la loi d'exogamie, le principe d'une sanction subsiste et il y a un simulacre de poursuite des coupables à travers le village.

Ne pouvant employer la coercition et n'ayant pas le droit de chasser un membre du lignage, Capitaine et conseil ne peuvent exercer aucune sanction matérielle.

La même notion de *pikodu* s'attache aux unions entre personnes d'un même patrilignage, bien que ces patrilignages n'aient aucune organisation effective et n'existent que par la transmission de l'interdit fondamental, *bwasi kina*.

Avant de conclure une union officielle ou même clandestine, l'homme et la femme s'assurent qu'ils n'ont pas le même *bwasi kina* et en pareil cas renoncent à leur projet ; cela, même s'ils sont de tribus différentes, par exemple une femme Boni et un Saramaka.

---

(1) Ce mot paraît provenir du portugais *pecado*, péché.

Cette prohibition est d'ordre purement religieux et ne comporte pas de sanctions sociales ; les intéressés sont convaincus qu'en pareil cas, une sanction suprahumaine les frapperait, sous la forme de maladie ou d'accident.

Prohibitions limitant le mariage. En dehors du grand interdit, *pikadu*, qui s'attache aux unions à l'intérieur d'un même matrilignage et à l'intérieur d'un même patrilignage, on trouve chez les Noirs Réfugiés deux prohibitions limitant le mariage, qu'ils expriment ainsi :

Je ne peux avoir deux femmes en même temps dans le même lignage. Par exemple il m'est interdit d'épouser à la fois deux « sœurs », mais si je romps avec ma femme, je peux épouser sa « sœur » au sens classificatoire ou n'importe quelle autre femme du même lignage ;

— *Je ne peux avoir de rapports, même passagers, avec une femme qui a été mariée avec mon frère de même mère ; en particulier, si mon frère vient à mourir, je ne pourrai épouser sa veuve.*

Les Boni ne sont pas capables d'expliquer les raisons profondes de ces interdits, mais ils les interprètent comme des défenses purement sociales et non religieuses. L'infracteur est simplement menacé d'être battu.

La première de ces règles semble très largement admise en Afrique Noire, tant dans les sociétés patrilinéaires qu'en régime matrilinéaire.

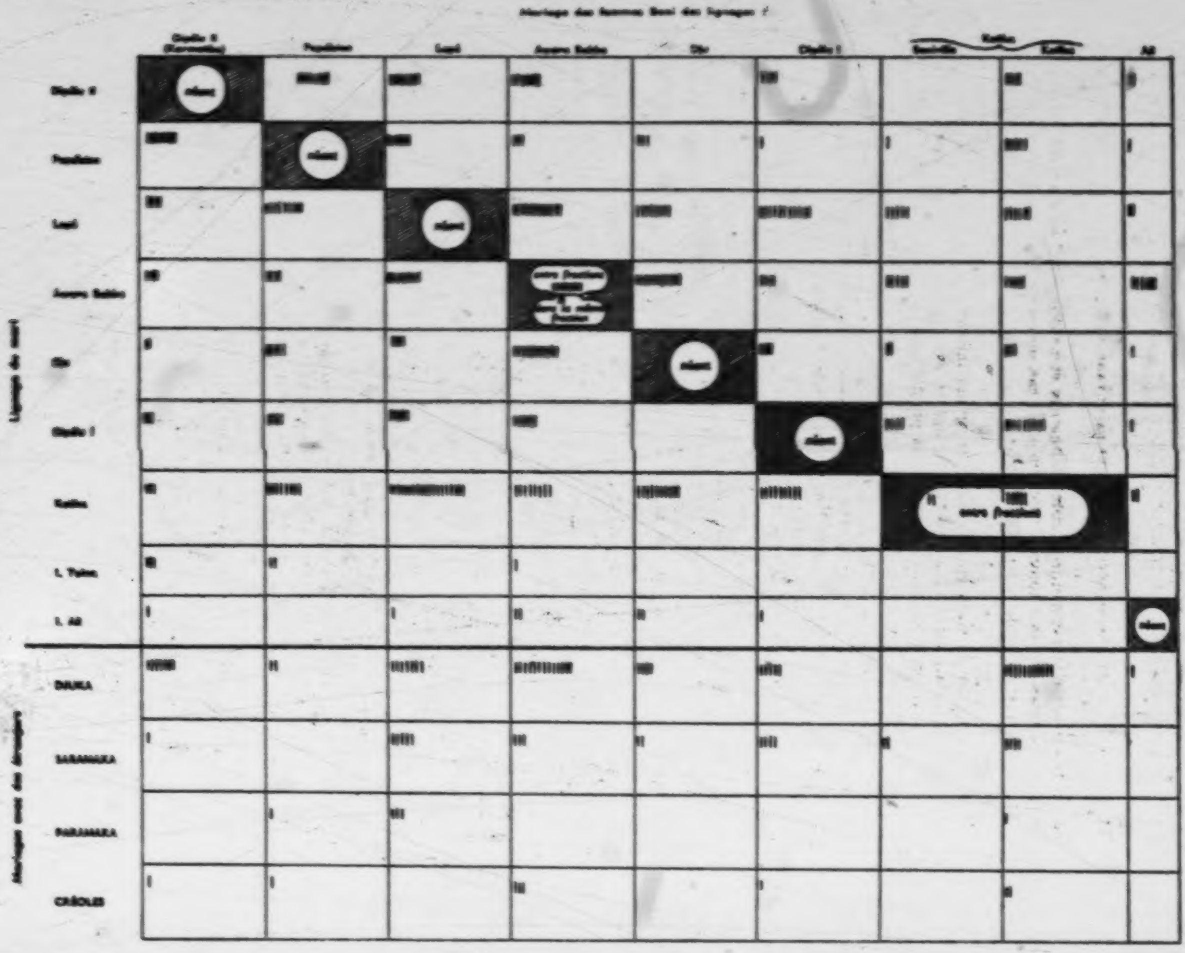
La seconde de ces règles est caractéristique dans l'aire culturelle Akan (Agni, Baoulé), et montre que la coutume familiale des Noirs Réfugiés se rattache beaucoup plus directement à celle du groupe Agni-Ashanti qu'à celle du Dahomey.

On peut remarquer que cette règle est exactement contraire à la coutume des Saramaka, qui oblige la veuve à épouser l'un des frères du mort ; cette coutume a été interprétée par plusieurs auteurs comme provenant de l'imitation du lévirat des Juifs, que certains rebelles connaissaient (on sait en effet que parmi les propriétaires d'esclaves, il y avait de nombreux Juifs).

Quelle que soit son origine, il importe de remarquer que la coutume Saramaka n'a aucun rapport, en ce qui concerne son contenu juridique, avec le lévirat, ni avec l'héritage des veuves, tel qu'il se pratique dans de nombreuses sociétés africaines. **Elle ne correspond en rien à la transmission d'un droit sur la veuve,** puisque ce droit n'existe pas ; elle résulte probablement de l'idée que la veuve est mieux protégée des effets de la jalousie du défunt en épousant l'un de ses frères. Elle a d'ailleurs le choix entre tous ses frères au sens classificatoire, dans le matrilignage comme dans le patrilignage, ce qui lui assure un choix étendu. Elle peut rompre cette union sans aucune compensation après quelques mois de vie commune, et reprendre son entière liberté.

Statistiques des mariages entre les groupes de parenté. Nous avons relevé sur le tableau ci-contre la totalité des unions pour lesquelles nous avons pu identifier avec certitude la parenté des conjoints, y compris celles qui ont été rompues par le divorce et par la mort. Leur nombre total est de 411.

Le tableau met en évidence la plus ou moins grande fréquence des unions entre



6: Hurault

SR8 Bush Negroes

[p141]

tels et tels groupes de parenté, ainsi que la fréquence des unions entre femmes Boni et hommes des autres tribus, DJUKA, PARAMAKA et SARAMAKA.

Sur un total de 411 unions de femmes Boni, on relève :

327 avec des BONI (80 %) ;
50 avec des DJUKA (12 %) ;
21 avec des SARAMAKA (5 %) ;
5 avec des PARAMAKA (1 %) ;
8 avec des créoles de Surinam (2 %).

La proportion des mariages intertribaux (20 %) est élevée ; elle résulte de la présence fréquente sur le Maroni de canotiers Djuka ou Saramaka venant effectuer des transports. La réciproque n'est pas vraie, les mariages entre hommes Boni et femmes des autres groupements sont peu fréquents ; cela tient à ce que les Boni n'ont guère l'occasion de fréquenter le Tapanahoni, où l'activité économique est nulle.

Pour 123 hommes mariés des villages de la rive française on comptait en novembre 1958, 11 unions avec des femmes Djuka, soit 8 %. Il n'existait aucun mariage avec des femmes Saramaka ou Paramaka.

Le tableau confirme par ailleurs que les mariages entre membres de parentés différentes sont entièrement libres et ne sont soumis à aucune préoccupation d'échange ou de réciprocité. Par exemple sur 60 unions entre femmes Boni du lignage Lapé et hommes Boni, on relève :

6	avec des hommes du lignage	Dipélu I
7	— — —	Dipélu II
7	— — —	Papaïston
11	— — —	Awara Bakka
4	— — —	Dju
5	— — —	Dipélu I
20	— — —	Kotika

En fait, c'est la proximité géographique des villages qui influe le plus directement sur les unions.

Par exemple une proportion élevée de femmes de Kormotibo (Dip. II) ont épousé des hommes de Papaïston et réciproquement.

Cela tient à ce que ces villages sont proches l'un de l'autre et isolés des autres. Il en est de même pour Kotika et L'Enfant-Perdu (Dip. I). Dans le petit lignage Afi, réparti entre les villages de Kormotibo et Asisi-Awara Bakka, plus de la moitié des femmes sont mariées avec des habitants de ces deux villages.

Certaines affinités personnelles et habitudes de vie influent indirectement. Par exemple c'est à Asisi-Awara Bakka que les canotiers Djuka de passage en pays Boni ont l'habitude de séjourner, parce qu'ils sont reçus chez quelques-uns d'entre eux installés là depuis longtemps. Ils nouent des relations avec les gens d'Asisi, et cela favorise de nouvelles unions. C'est ce qui explique la proportion élevée d'unions entre les femmes de ce village et les Djuka (13 sur 75). Par contre on n'observe presque aucun mariage avec des Djuka au village de Papaïston, où aucun Djuka n'est installé à demeure.

La demande en mariage. Le prétendant est obligé de demander leur accord à sa propre mère et à ses oncles (tout au moins l'aîné de ses oncles au sens classificatoire) ; en général il demande aussi à son père.

Si deux des oncles au sens classificatoire sont *formellement* opposés, le projet doit être abandonné. Mais il n'y a pas de sanction possible pour désobéissance.

Le prétendant ne fait pas sa demande lui-même ; après s'être assuré de l'accord de la jeune fille, il envoie deux personnes, un de ses oncles ou frères et une de ses sœurs au sens classificatoire.

Ces envoyés parlent à la mère et aux oncles de la femme réunis. S'ils sont d'accord, ils vont demander l'accord du chef du lignage. Les hommes et les femmes du lignage de la femme réunis boivent un litre de tafia apporté par les envoyés. Avant de boire, le doyen du lignage en verse un peu par terre en invoquant les ancêtres, leur demandant de conserver l'accord du ménage et de leur accorder santé et fécondité. On fait cette cérémonie sur place et on ne se rend pas au *fraga liki*, car on aurait peur de se présenter de nouveau au *fraga liki* en cas de rupture ; la prière faite n'importe où dans le village n'engage pas.

Les deux envoyés, homme et femme, jouent un rôle très précis. L'homme représente le postulant (c'est une sorte de mariage par procuration).

Le chef du lignage appelle une sœur au sens classificatoire de la jeune fille. Il la prend par la main et la conduit à l'envoyé du demandeur, disant : « Je te donne cette femme ».

Puis il appelle un frère au sens classificatoire de la jeune fille. Il le conduit à l'envoyé du demandeur, disant : « Je te donne cet homme ».

Cette seconde partie de la cérémonie est purement symbolique ; il n'est aucunement question que cet homme et cette femme se marient. Elle semble avoir pour but de montrer la parfaite égalité de l'homme et de la femme dans le mariage.

Les paroles prononcées dans l'invocation aux ancêtres sont : « Nous donnons (cette) femme à (cet) homme ; qu'ils vivent ensemble, qu'ils ne soient pas malades, qu'ils aient des enfants, des enfants qui vivent ».

Il n'y a pas besoin de l'accord du père de la femme.

S'il s'agit du premier mariage d'une jeune fille, le fiancé vient, aidé de ses amis, lui construire une maison. Il lui construit un canot et lui achète ce qui est nécessaire à la vie du ménage. Quand la personne qui élève la jeune fille juge le temps venu, elle lui remet le *pãŋgi*, vêtement des femmes mariées, autorisant ainsi la consommation du mariage.

Le mari qui a construit la maison demande aux anciens du lignage de sa femme de venir devant la maison jeter du tafia, demander aux ancêtres que le couple soit fécond et demeure longtemps dans cette maison.

Voici par exemple comment s'est déroulé en 1948 la demande en mariage de Chitaïna (Aw.B.1, F43, village Asisi) par Déési (L1, F45, village Loka).

Déési avait envoyé pour le représenter son frère au sens classificatoire Tamu

(L1. F32) plus âgé que lui d'une quinzaine d'années, et sa tante au sens classificatoire Yaana (L1, E39). (Voir le tableau généalogique du lignage Lapé).

Les envoyés, après avoir fait prévenir la veille, se présentèrent à 10 heures du matin au village Asisi-Awara Bakka. Étaient présents Irma, mère de Chitaïna, Alémin (Aw.B.1, E40), oncle au sens propre, Antonu (Aw.B.1, E47), un des plus âgés des oncles au sens classificatoire, Namu (Aw.B.1, E48), tante au sens classificatoire, et les frères et sœurs de même mère de la jeune fille.

Tamu prit la parole, développant les mérites de Déési et affirmant qu'il avait des intentions sérieuses. L'aîné des oncles déclara accepter. Chitaïna s'étant enfuie selon la coutume, il prit par la main sa jeune sœur Boomi qui n'avait que 5 ans et la conduisit à Tamu en disant : « Je te donne cette femme. » Puis il prit par la main Abéni, frère aîné de Chitaïna, et le conduisit à Yaana, disant : « je te donne cet homme ».

Puis on versa du tafia à terre en invoquant les ancêtres en faveur du ménage.

Le litre de tafia apporté par Déési fut partagé le soir symboliquement entre tous les habitants du village y compris le lignage Afi.

Pour l'installation du ménage, comme il n'y avait plus de place à proximité de la maison d'Irma pour construire, celle-ci donna une des deux maisons qu'elle possédait.

Voici encore un autre exemple concernant les deux femmes de Fintiman (Dju, F6, village Boniville).

Pour sa première femme Mimi (K3, E156, Boniville) il envoya ses frère et sœur de même mère Klémenti et Eliana, qui s'adressèrent à la mère de Mimi et à son oncle au sens classificatoire Lébiman.

Auparavant, Fintiman s'était assuré de l'accord de son propre père Malobi (Dip.I, E50) qui l'avait élevé, de sa mère Béniti et de son oncle Diolè (Dju, E1), aîné des oncles au sens classificatoire.

Pour demander sa seconde femme Bugi (Aw. B.1, F41, Vge Asisi-Awara-Bakka) il avait envoyé Dosu (Dip. I, E4, Boniville), frère au sens classificatoire de son père Malobi (quoique parent très éloigné) et sa sœur cadette de même mère Kulina, qui firent la demande à la mère de Bugi et à ses oncles au sens classificatoire Antonu et Mato.

Age du mariage. Il y avait autrefois une coutume très précise à ce sujet. Les hommes n'étaient pas autorisés à se marier avant 30 ans environ, constituant jusqu'à cet âge la force armée immédiatement mobilisable. Les femmes n'étaient autorisées par leur mère à se marier que lorsqu'elles avaient atteint leur complet développement physique, soit entre 20 et 22 ans. C'était la défense d'une société dépourvue de tout secours médical contre le risque obstétrical, particulièrement grave pour les très jeunes femmes. Quand le fiancé avait émigré temporairement pour gagner sa vie, le mariage pouvait être reculé jusqu'à 25 ans et plus. Ce mariage tardif des jeunes filles se rencontrait encore il y a peu d'années chez les Djuka, plus fidèles à la coutume. Il y avait en moyenne 5 à 10 ans de différence d'âge entre le mari et la femme.

Depuis une dizaine d'années, sous l'influence du relâchement de la discipline familiale, l'âge du mariage s'est abaissé considérablement, tant pour l'homme que pour la femme. Presque toutes les jeunes filles mariées ces deux dernières années avaient de 15 à 17 ans. On peut admettre que l'âge moyen du mariage des filles est de 16 ans[1].

Environ un tiers des jeunes gens se marient entre 18 et 20 ans, presque tous les autres avant 25 ans.

Cependant une partie des jeunes filles choisissent pour maris des hommes sensiblement plus âgés qu'elles, de sorte que la différence d'âge moyenne entre mari et femme demeure voisine de 6 ans.

Femmes nées de	Différence d'âge entre le mari et la femme Le signe — indique que le mari est plus jeune que la femme	Moyenne	Ecart
1936 et suiv......	24/2/0/14/3/0/4/1/6/1/4/17/2/9/—2/19/4/4/1/9/1/17/4/2/9/4/1/12/7/10/14/4/	+6,5 ans	—2 à + 24 ans 33 sur 34 des maris sont plus âgés que leur femme
1926 à 1935 incl..	7/6/30/12/20/22/5/11/8/4/6/5/17/—1/—1/—1 10/5/9/—1/2/2/7/10/19/14/8/—2/6/4/5/14/0/—7/4/14/0/13/4/13/	+6,9 ans	—7 à +30 ans 35 sur 41 des maris sont plus âgés que leur femme
1916 à 1925 incl..	5/—3/—11/—2/10/2/1/—4/22/2/17/14/11/4/7/5/16/3/6/1/17/4/—4/20/4/7/10/—14/10/9/6/9/11/6/10/9/—4	+5,9 ans	—11 à +22 ans 30 sur 37 des maris sont plus âgés que leur femme
1896 à 1915 incl..	—4/1/—1/6/2/—3/—2/7/3/22/9/—3/2/—11/19/17/11/11/21/5/3/1/1/3/2/6/20/16/—2/8/	+5,8 ans	—1 à + 22 ans 22 sur 29 des maris sont plus âgés que leur femme
ant. à 1896	2/0/3/10/—10/—5/5/—2/10/—6/8/0/5/5/.	+1,5 ans	— 10 à +8 ans 8 sur 14 des maris sont plus âgés que leur femme

A mesure que l'homme et la femme avancent en âge, cette différence d'âge moyenne de 6 ans se maintient au cours des remariages successifs, jusqu'à la vieillesse. Elle va ensuite en s'atténuant par le seul effet des facteurs démographiques, la proportion des femmes dans les tranches d'âge élevées étant de plus en plus forte.

Sur 37 femmes de plus de 60 ans des villages Boni de la rive française, 14 seulement étaient mariées ; toutes les autres étaient veuves ou divorcées depuis longtemps.

D'une façon générale, la coutume des Noirs Réfugiés considérait comme immoral le mariage d'une très jeune fille avec un homme âgé, ou d'un très jeune garçon avec une femme adulte. L'affaiblissement de la morale familiale est clairement démontré par deux évènements survenus au cours de l'été 1960. Un garçon de 13 ans et demi, K... de Boniville, quitta son tuteur pour rejoindre une femme d'Asisi, A..., de 20 ans son aînée, et de fort mauvaise réputation par surcroît ; quelques mois après, son exemple fut imité

---

(1) Nous parlons ici de l'âge au moment de la consommation du mariage.

par un garçon de 14 ans qui se mit en ménage avec une femme de 29 ans. Jamais on n'avait rien vu de semblable, et l'on cria au scandale ; mais dans l'un et l'autre cas, tuteurs et chefs de lignage s'avérèrent incapables de faire respecter leur autorité par la force.

Mariage des jeunes filles. On peut dire encore (bien que les choses soient en train d'évoluer rapidement) que les jeunes filles, *kweyi umã*, occupent une place à part dans la pensée des Noirs Réfugiés ; la réprobation qui englobe les femmes ne s'étend pas à elles. On dit que les jeunes filles « ont de bonnes manières » et, de fait, la plupart d'entre elles, bien que nues à l'exception d'un petit tablier, ont une attitude réservée, un maintien décent qui contrastent avec l'attitude des femmes mariées. A vrai dire, cette vertu n'est pas tant due à des dispositions naturelles qu'à la ferme vigilance dont les entourent leurs mères. Celles-ci ne les quittent littéralement pas des yeux, ne permettant à aucun homme de leur adresser la parole hors de leur présence. « Jusqu'à l'aurore, jusqu'à ce que le coq chante, elle veille », dit la chanson, évoquant la mère qui veille sur la vertu de sa fille. Si une jeune fille vient à perdre sa virginité sans avoir été régulièrement épousée, *pɔli na ɔsu*, mise dans une maison, c'est un déshonneur pour sa mère et pour ses proches.

Alors qu'on laisse libres de leurs allées et venues les fillettes impubères, les jeunes filles sont l'objet d'une surveillance constante. Elles sont toujours sous la surveillance d'un de leurs proches nommément désigné. Si elles ont la permission d'aller danser dans un autre village, elles doivent se présenter dès l'arrivée à un oncle, une tante, un frère aîné qui veillera sur elles toute la soirée.

Quelquefois on construit pour une jeune fille une petite maison où elle dort seule... mais on l'y enferme à double tour pour la nuit.

A la tombée de la nuit, quand leurs mères sont affairées par la préparation du repas, on envoie les jeunes filles chercher de l'eau ou pêcher à la ligne ; il y a flottement dans la surveillance, et les séducteurs savent en profiter.

Jusqu'à une époque récente, les jeunes filles étaient tenues par leur mère dans les liens d'une stricte autorité, et bien que fiancées très jeunes, elles n'étaient pas autorisées à se marier avant d'avoir atteint leur complet développement physique.

Il arrivait souvent qu'une jeune fille fût promise par sa mère à un homme dès ses premières années (on dit encore, bien que cela ne se pratique plus, *pɔli mɔfu na umã*, mettre sa bouche sur une fille, entendant par là avoir reçu une promesse de mariage). Ce projet restait toujours soumis à l'accord de la fille devenue grande et ne constituait pas à proprement parler un contrat ; il ne comportait aucun versement ou compensation quelconque. On ne pouvait pas obliger une fille à un mariage qui lui déplaisait absolument, mais l'autorité de la mère était assez grande pour faire aboutir ces mariages dans la plupart des cas.

Si une jeune fille n'avait pas été promise, le jeune homme qui désirait l'épouser s'efforçait d'attirer son attention au cours d'une danse et d'échanger avec elle quelques mots. Plus tard il lui offrait une pagaie portant des symboles de fécondité et la représentation d'une maison et d'un canot. Si la jeune fille acceptait la pagaie, il pouvait la demander officiellement en mariage.

Le mariage d'une jeune fille ne comporte aucune dot au sens africain du terme, mais il comporte le versement à la mère du prix de la virginité. Ce versement est fait après consommation du mariage (ou après la défloration s'il y a eu union clandestine). Il comporte sept pièces d'étoffe, une dame-jeanne de tafia et divers objets d'importation (le tout représentant en 1958 environ 8.000 francs, ce qui est relativement peu important pour les Noirs Réfugiés). Il s'agit bien du prix de la virginité, car rien n'est reversé s'il y a rupture. L'homme donne d'autre part à la jeune fille des perles blanches, de l'étoffe rouge et des sucreries qui constituent le paiement de son *akka*.

Le prix de la virginité est versé à la personne qui a élevé la jeune fille, même si c'est un homme. Cette personne le partage par moitié avec la mère, ou, si celle-ci est morte, avec les sœurs de la mère.

Par exemple pour ○ Baïkom (Dju, F10), élevée par son père Malobi au village Loka, son mari Moomu (Kotika) a versé le prix de la virginité à Malobi qui l'a partagé avec sa femme Béniti.

Aucun versement n'est fait aux oncles ni au chef du lignage.

Le fait qu'une fille entretienne une liaison clandestine et soit déflorée sans avoir été régulièrement demandée en mariage, est considéré comme une honte pour la mère ; mais si le séducteur avoue et verse le prix de la virginité, l'honneur se trouve réparé.

La défloration n'entraîne pas forcément le mariage, car le séducteur n'entend pas toujours se charger de l'entretien du ménage.

Si la fille est déflorée trop jeune, la mère ne lui donne pas le *pàŋgi* et continue de lui interdire les rapports sexuels, car elle craint qu'elle ne devienne enceinte. Or, pour une fille, devenir enceinte sans avoir conclu un contrat d'entretien avec un homme, est une honte extrême, car cela signifie qu'elle ne vaut rien.

Si la jeune fille est enceinte, il ne peut être question pour l'homme de l'abandonner : cela ferait une grosse affaire entre les deux parentés : il doit rester avec elle au moins jusqu'à la naissance de l'enfant.

Actuellement, chez les Boni, les choses ont tendance à se passer tout autrement que ne le prévoit la coutume. L'opinion générale est qu'on ne peut plus tenir les filles, qu'elles échappent de plus en plus à l'autorité de leur mère ; nombre d'entre elles commencent à se dévergonder vers 14 ou 15 ans et on est obligé de les marier précipitamment à 15 ou 16 ans. Il est difficile de dire quelle est la proportion de ces mariages précipités, mais les récriminations qu'on entend de toutes parts au sujet du dévergondage des filles laissent penser qu'il va croissant. Dans les villages de la rive française, sur neuf jeunes filles mariées en 1958, on ne comptait que quatre mariages régulièrement conclus ; les cinq autres avaient été précipitamment arrangés soit parce que la jeune fille était enceinte (deux cas), soit parce qu'elle avait donné prise au scandale.

Presque toutes les jeunes filles mariées entre 1952 et 1956 avaient de 15 à 17 ans. Voici à peu près comment les choses se passent :

L'homme qui est attiré par une jeune fille s'efforce d'échanger quelques mots avec elle à l'insu de sa mère. Il y a des formes spéciales pour ces déclarations. On parle à voix basse, très vite, en employant des formules particulières. Voici comment un de nos canotiers s'adressait un soir d'octobre 1952 à la jeune Lomé, âgée de 15 ans, du village de Boniville, qui s'était éloignée de sa mère sous prétexte d'aller nous chercher de l'eau.

— « Femme, je t'aime, je désire vivre avec toi, je désire t'épouser. Ce que Dieu a mis en moi, je ne peux le retirer[1]. Je ne sais pas si tu m'aimes, si tu vas répondre oui ou non ; peut-être ne suis-je pas aussi beau que toi, mais je ne peux m'empêcher de t'aimer. Si tu m'aimes, dis-le moi clairement. Voici que je suis venu, j'ai attaché mon canot à une roche, j'ai mouillé mes pieds avant d'arriver à terre[2]. »

— « Reviens demain, reviens, je ne peux pas te répondre aujourd'hui, je ne peux pas. »

— « Je sais pour aujourd'hui, mais ne sais pas pour demain[3], cède-moi, sois mienne, je te donnerai le vêtement[4]. »

Notre départ en tournée le lendemain mit fin pour un temps à ses entreprises !

Il arrive souvent que la jeune fille se laisse séduire ; la mère ne tarde pas à l'apprendre par les gens du village. Elle entre dans une grande colère, bat sa fille pour obtenir un aveu sans lequel elle ne peut rien obtenir du séducteur supposé. C'est une honte extrême pour une mère que de ne pas recevoir le prix de la virginité de sa fille : les autres femmes se moqueront d'elle et quant aux hommes, ils seront unanimes à rire cruellement du nouveau tour joué aux femmes. Or, certaines filles refusent obstinément d'avouer, ou elles ont déjà eu plusieurs aventures, de telle sorte qu'on ne parvient pas à savoir la vérité. Après force récriminations et disputes, l'affaire en reste là.

Si le séducteur a pu être identifié avec certitude, la mère, s'armant d'un bâton, va le rechercher de village en village ; ses oncles s'interposent et finissent par arranger l'affaire, en demandant à la mère d'accepter, puisqu'il n'y a rien d'autre à faire, le paiement de la virginité. Il faut absolument que ce paiement soit versé : si le jeune homme n'en était pas capable, ses oncles le verseraient à sa place, quitte à se retourner ultérieurement contre lui ; la mère accepte le paiement, l'honneur est sauf.

Dans beaucoup de cas, le couple se considère comme uni, au moins temporairement ; l'homme se met en devoir, s'il est travailleur, de bâtir une maison à sa femme. S'il n'est pas travailleur, il promet simplement de lui en faire une un jour : en réalité il s'est épargné ce gros travail ; la femme devra attendre des années, à moins que sa mère ou un de ses oncles ne meure, lui léguant sa maison.

---

(1) Ce qui signifie : je ne peux pas changer, il faut me prendre comme je suis.

(2) Paroles ampoulées auxquelles on ne peut attacher une signification précise ; c'est une sorte de musique verbale dont les formules varient à l'infini.

(3) Il faut comprendre : c'est aujourd'hui qu'il faut décider.

(4) L'homme dépose un de ses vêtements chez la femme qui a accepté de l'épouser.

Observation à Boniville en octobre 1956 :

Une femme du village vient se plaindre à Fintiman que son neveu et pupille Doni a défloré sa fille Elina, 15 ans, en juillet de la même année. Elle l'a appris indirectement et la fille a formellement avoué. Doni a reconnu les faits, il a promis de verser l'indemnité à la fin de la mission de délimitation de la frontière quand il aura touché sa solde. Elina continue à porter le *kwey* jusqu'à nouvel ordre et ne manifeste aucune gêne. Doni est de retour le soir. J'entends Fintiman le gourmander, mais pour la forme seulement : « Déflorer une fille alors qu'on n'a pas l'intention de vivre avec elle, ce sont des choses qui ne se font pas ». Il conseille à Doni avant tout de remettre à la fille le paiement de son *akka*, soit 2 camisas, 1 rang de perles blanches qu'elle portera au poignet gauche, et une bouteille de sirop qu'elle offrira à son *akka* tout en la buvant. Doni ne se soucie pas d'affronter la mère et n'a pas l'intention de revoir la fille, c'est sa sœur Maria qui se chargera de la commission.

Cela fait, la mère admettra le fait accompli et ne marquera pas sa colère. Elle attendra le paiement.

On entend aussi parler assez souvent de la consommation clandestine d'un mariage régulièrement conclu, les fiancés voulant ainsi forcer la main à leurs tuteurs et obtenir plus tôt leur liberté.

Mariage des femmes veuves ou divorcées. Il ne donne lieu à aucun paiement, mais la femme est demandée en mariage à ses oncles et au chef de son lignage dans les mêmes formes qu'une jeune fille. Il ne s'agit plus en pareil cas de demander une autorisation (il faudrait qu'un homme eût la pire réputation pour que le lignage de la femme refusât le mariage) mais d'obtenir sur le ménage la bénédiction des ancêtres. D'autre part, il est très important que les chefs des deux lignages soient avertis de cette union, car en cas de décès d'un des conjoints, l'autre aura à supporter le poids du deuil.

Les femmes sont guidées dans leur choix par l'attrait sensuel, mais largement aussi par l'intérêt. Elles ont le souci d'épouser un homme qui ait, comme on dit chez nous, de l'avenir, une situation. Les possesseurs de moteurs hors-bord ne manquent pas de passer à vitesse réduite devant les villages pour être admirés par les femmes.

Les hommes qui ont la réputation de « travailler fort » (car le travail est la seule richesse en pays Boni), sont fréquemment choisis par les jeunes filles, bien qu'ils aient déjà une ou deux femmes.

Le ménage. La vie du ménage est une association limitée, librement consentie entre deux êtres qui demeurent totalement indépendants l'un de l'autre, la vie affective de chacun d'eux restant presque entièrement centrée sur sa famille maternelle. Elle comporte des devoirs réciproques :

— Pour l'homme, bâtir une maison à sa femme dans le village de celle-ci, lui construire un canot neuf tous les trois ou quatre ans, lui couper un abattis chaque année et aider à le planter, lui fournir les denrées d'importation, étoffe, sel, pétrole, outils, dont elle a besoin, ainsi que de la viande de chasse et du poisson boucané ;

— Pour la femme, exploiter l'abattis et fournir à son mari, quand celui-ci vient la visiter, le couac et les légumes nécessaires à son alimentation. (L'homme, habitué à vivre en célibataire, possède ses propres ustensiles de cuisine et la plupart du temps prépare lui-même ses repas.)

Ce système de vie conjugale intermittente semble assurer aux Boni un parfait équilibre, en même temps qu'il leur permet de satisfaire leur goût du changement. Les hommes partagent leur vie entre le travail, les visites à leurs différentes femmes, les expéditions de chasse et de pêche ; leur vie est ainsi constamment renouvelée et ils sont protégés contre les tendances à l'apathie et à l'inertie mentale.

En général, tant que dure le ménage, la femme remplit exactement ses obligations ; bien que le produit de l'abattis soit sa propriété et que l'excédent de la récolte soit vendu à son profit exclusif, l'homme est assuré de trouver auprès d'elle tous les vivres dont il a besoin. Par contre, beaucoup d'hommes, par paresse, se dispensent de construire une maison à leur femme et celle-ci continue à habiter avec sa mère. Dans les villages de la rive française, on observait en 1958 une vingtaine de cas semblables. On note même plusieurs cas où dans une même maison cohabitent une femme âgée mais ayant encore des enfants non mariés, une ou deux de ses filles et les enfants de celles-ci. Par exemple, au village de Asisi, 9 personnes cohabitaient dans la très petite maison de leur mère et grand-mère Tini.

Rien ne marque mieux le peu de place que tient dans la vie d'un homme le lien conjugal ; que l'on s'imagine le supplice que représente pour chacune de ces femmes cette cohabitation forcée et cet entassement ! Les Boni d'aujourd'hui, bien plus riches que leurs ancêtres et mieux outillés, sont singulièrement plus paresseux pour construire des maisons : on ne voit plus personne sculpter et décorer avec amour les façades ; quand un homme, après force récriminations, se décide à bâtir une maison à sa femme, il se contente maintenant la plupart du temps d'un simple abri aux murs tressés, qui ne demande pas 30 jours de travail.

Comme nous l'avons dit, chaque homme peut prendre autant de femmes qu'il le désire, à condition de pouvoir subvenir à leurs besoins ; mais en pratique, l'entretien d'un ménage est une charge si lourde que la plupart des hommes n'ont qu'une ou deux femmes ; un seul à notre connaissance en a trois. En effet, il est contraire à la coutume de se libérer par le paiement des travaux qu'on doit accomplir pour sa femme. Jamais nous n'avons entendu dire qu'un homme riche (nombre d'entre eux ont des centaines de milliers de francs d'économies) ait versé de l'argent à la place d'un travail, ou ait payé quelqu'un pour l'exécuter à sa place. Particulièrement lourde est la fourniture des objets d'importation, spécialement les étoffes, les ustensiles de cuisine (les femmes Boni raffolent des objets en aluminium) et éventuellement les bijoux. Les Boni admettaient en 1958 que l'entretien d'une femme revenait à 30 à 40.000 francs par an au moins. Si l'on considère qu'un homme travailleur gagnait 120.000 francs par an environ, qu'il dépensait 30 à 40.000 francs par an pour lui-même, qu'il devait souvent de plus subvenir aux besoins de ses parents âgés, et participer aux dépenses des fêtes du lignage, on voit qu'il ne pouvait pas avoir plus de deux femmes en même temps. Quant aux hommes les moins travailleurs, qui n'ont pas plus de 60 à 80.000 francs d'argent liquide par an, ils ont bien du mal à faire face à l'entretien d'un seul ménage, et nombre de divorces n'ont pas d'autre cause.

On voit chez les Noirs Réfugiés quelques couples très unis, qui passent toute leur vie ensemble et qui, sur leurs vieux jours, ont tout à fait uni leurs destinées, vivant dans la même maison, soit dans le village de la femme, soit dans le village de l'homme : par exemple, au village de Lapé Tabiki, Butu et sa femme Asamani, âgés en 1952 d'environ 70 ans, unis depuis 45 ans et ayant eu 8 enfants. Mais de tels cas sont exceptionnels. Ils ne sont pas d'ailleurs admirés et donnés en exemple comme on pourrait le croire ; cet homme et cette femme se convenaient, ils sont restés ensemble ; s'ils viennent un jour à ne plus s'entendre ils divorceront, voilà tout.

Polygamie. La polygamie au sens africain du terme, c'est-à-dire l'entretien simultané de plusieurs ménages réguliers, est exceptionnelle chez les Noirs Réfugiés, en raison de leur mode de vie :

— La femme est pratiquement entièrement à la charge de son mari ; une économie fondée principalement sur le salariat, et comportant un niveau de vie relativement élevé, met la plupart des hommes dans l'impossibilité d'entretenir plus d'un ménage ;

— Même si un homme disposait d'importants moyens financiers, il ne pourrait guère entretenir plus de deux ménages, car il n'est pas admis, tout au moins actuellement, qu'on fasse faire par d'autres les travaux prévus par la coutume, abattis, canots, maison.

Au 1er janvier 1958, sur 134 hommes de plus de 20 ans des villages de la rive française dont la vie nous était bien connue, on comptait :

Hommes entretenant trois ménages	1	1 %
— — deux ménages	18	13 %
— — un ménage	104	77 %
Célibataires, veufs ou divorcés récents	11	8 %
	134	100 %

En s'en tenant aux statistiques, on pourrait dire que les Noirs Réfugiés sont monogames dans la proportion de 85 %. Mais il s'agit d'une monogamie apparente, car les unions ne sont pas stables ; leur durée moyenne est d'une dizaine d'années ; en fait les Noirs Réfugiés pratiquent une polygamie dans le temps.

Un homme qui prend une autre femme s'excuse auprès de la première et lui offre un litre de tafia, lui demandant de vivre en bonne intelligence avec la coépouse. Un certain nombre de femmes n'admettent pas de coépouses et divorcent.

La plupart des hommes ont eu, en général successivement, 4 ou 5 femmes. La plupart du temps ces ménages ont été rompus du fait de la femme.

Exemple S... (65 ans en 1957), a eu au moins 7 femmes :

— Nanay (Dip.II) †	1 enfant	divorcé
Baakauman (K) †	3 enfants	—
1 femme Paramaka	1 enfant mort	—
Saumè (Dip.I)	1 enfant	—
Paata (Boniville)	pas d'enfant	—
Emma (Asisi-Aw.B.)	—	—
Masé (K)	—	mariage subsistant en 1958

Kwami (50 ans en 1958) a eu 4 femmes :

— Apinda (Asisi)	pas d'enfant	divorcé
Saayé (Dip.I)	plusieurs enfants	—
Do (Lapé)	1 enfant mort	—
Noémi (Asisi-Aw.B.)	1 enfant	mariage subsistant en 1958

Exemple de la vie familiale de G... (âgé de 50 ans en 1958). G... épousa vers 1935 M... (Kotika) femme sérieuse et intelligente qui lui était très attachée. Cependant il eut vers la même époque une liaison clandestine avec S... sœur au sens classificatoire de M... qu'il rendit enceinte (avortement). Comme il est interdit d'avoir 2 femmes à la fois dans le même lignage, cela fit un scandale et ses oncles durent s'interposer pour qu'il ne fût pas battu.

Après cela, sans quitter M..., il prit officiellement une autre femme, A... (Papaïston). Ils vécurent ensemble près de 8 ans, mais A... commença à le tromper pendant qu'il était en voyage. La première fois il la menaça seulement, à la troisième fois il la répudia.

Il prit de nouveau, officiellement, une autre femme, T..., une Djuka du Tapanahoni.

Une année après, A..., qui le regrettait, fit intervenir ses oncles pour rentrer en grâce. G.... par déférence pour ses oncles, accepta à contre-cœur.

Il se trouvait ainsi engagé dans trois unions, M..., A... et T... Il réfléchit que cette situation le menait à la ruine et sacrifia T..., bien qu'il n'eut rien à lui reprocher.

Quelque temps après, A... se mit à le tromper de nouveau et il la répudia définitivement.

Il prit enfin une dernière épouse, B... (Asisi), dont il n'eût pas d'enfant.

A chacune de ces entreprises il eut à subir des scènes violentes de la part de sa première femme M..., qui lui était très attachée et aurait voulu le garder pour elle seule. Cependant elle ne divorça jamais et ne provoqua pas de difficultés avec ses coépouses. Il eut un enfant de M... après plus de 15 ans de mariage stérile.

En 1958, G... vivait avec M... et B..., qui entretenaient de bonnes relations. Il ne recherchait plus de nouvelles aventures.

Rapports du mari et de la belle-mère. Comme on l'observe couramment en Afrique, le mari a le devoir de respecter sa belle-mère, d'avoir à son égard une attitude réservée.

Il existe à ce sujet chez les Noirs Réfugiés une curieuse coutume : Si par mégarde il arrive au dégrad du village au moment où elle se baigne, il doit lui verser une amende sous forme d'une camisa. C'est une obligation réciproque.

Il peut dormir sous le même toit qu'elle en cas d'affluence dans le village, mais pas de façon habituelle.

Par contre, la coutume des Noirs Réfugiés se sépare nettement des coutumes africaines sur un point important : elle ne prévoit pas d'obligation matérielle à l'égard de la belle-mère, ni des frères de la femme. Le mari n'est nullement tenu de leur faire des cadeaux ni de contribuer à leur entretien. En fait, la femme remet à sa mère une partie de ce que son mari lui offre.

L'adultère. La coutume des Noirs Réfugiés concernant l'adultère est des plus curieuses. Le mari outragé a le droit d'infliger à l'amant une correction publique, qu'il doit supporter sans se défendre. En l'absence du mari, son frère est qualifié pour frapper à sa place. Cette correction doit avoir lieu dans un village, en présence de témoins, capables d'intervenir si la punition dépassait les limites admises.

On ne doit faire usage que des poings nus.

Un homme peut toujours échapper à une correction trop brutale en se réfugiant dans l'eau. Son adversaire ne peut l'y poursuivre sous peine d'une sévère punition du grand man. Il peut aussi se réfugier dans la brousse.

L'honneur du mari étant ainsi publiquement réparé, la querelle est terminée ; on voit en pareil cas des hommes battre leur femme par surcroît, mais ce n'est pas le cas général ; la vraie coutume veut qu'on ne batte pas la femme, considérée comme irresponsable. On peut soit la répudier, soit la menacer de la répudier en cas de récidive. La règle est de la répudier, sous peine de ridicule.

En 1951, G..., du village Kotika, fut averti que sa femme A..., du village Asisi, âgée de 25 ans, le trompait avec un garçon du même âge nommé K... La première fois qu'il rencontra K... dans un village, il le prit à partie ; K... avoua sans difficulté. G... lui envoya un fort coup de poing qui le jeta à terre, et ce fut tout. Il n'administra pas de correction à sa femme mais lui signifia sur-le-champ qu'il la répudiait. Quelque temps après, K... demanda à se réconcilier avec lui. Il lui demanda pardon et lui offrit une bouteille de tafia (c'est obligatoire pour la réconciliation). Depuis, les deux hommes sont de nouveau amis.

Il arrive aussi que le grand man inflige au coupable une amende plus ou moins forte.

D'après les anciens, autrefois l'adultère était rare ; si une femme était lasse de son mari elle divorçait ouvertement mais elle ne le trompait pas. Actuellement, il paraît assez fréquent.

Le divorce. On divorce chez les Noirs Réfugiés aussi facilement que l'on s'unit ; c'est la femme en général qui décide de rompre l'union, parce qu'elle trouve son mari trop pauvre, trop paresseux, ou simplement parce qu'elle désire en changer.

En cas de divorce la femme conserve la totalité de ce que son mari lui a donné ou construit (ustensiles, maison, canot), mais bien entendu l'homme conserve tous ses biens propres : cette rupture ne change rien à la possession des biens puisqu'aucun objet n'était indivis.

La règle est la suivante : au moment du mariage, l'homme dépose symboliquement quelques objets personnels (étoffes, ustensiles) chez la femme. Tant que ces objets sont chez elle, l'union reste conclue, la femme est tenue à la fidélité ou tout au moins, s'il y a adultère, il est regardé comme tel et entraîne la sanction relatée ci-dessus. Mais la femme a le droit absolu, même en l'absence de son mari, de rompre unilatéralement le contrat, en rapportant au chef du lignage de son mari les objets laissés chez elle. Dès ce moment, il n'y a plus rien à lui dire, elle n'est plus coupable d'adultère et elle peut prendre un autre mari séance tenante ; en cas de mort du premier mari elle n'aura pas à supporter le poids du deuil. Tout ce que son mari a fait pour elle : maison, canot, etc... est conservé sans contrepartie.

Aucun Boni partant en voyage de 3 mois n'est sûr de retrouver sa femme. Il peut très bien trouver un autre homme installé à sa place, officiellement, sans qu'il puisse rien dire. Quant à ceux qui partent pour longtemps, c'est à peu près assuré.

C'est un malheur qu'ils prennent d'ailleurs philosophiquement, pensant surtout au travail fourni pour rien. Ce qui les préoccupe le plus, c'est de ne pas être trompé clandestinement, car le résultat final est le même : ils sont pratiquement obligés de répudier la femme en pareil cas, car il est indigne d'un homme de pardonner, et de plus ils seront la risée de la population.

Plusieurs de nos canotiers ont tenu à leur femme, au moment de partir pour une tournée de deux mois, le discours suivant : « Si tu en as assez de moi en mon absence, si tu ne peux pas m'attendre, va déposer mes affaires chez tel frère, je ne me fâcherai pas et ne te ferai rien au retour. »

La coutume est si favorable aux femmes que pratiquement rien ne garantit le contrat privé passé entre l'homme et la femme au moment du mariage. Puisque ce contrat est essentiellement fondé sur une association matérielle, l'homme coupant l'abattis et la femme l'exploitant, on pourrait croire que la femme est tenue de remplir son contrat même en cas de rupture, mais il n'en est rien.

Pour ce qui est de l'abattis déjà coupé et planté, s'il est sur la terre de la famille de la femme, l'homme ne peut rien demander. Toutefois, quelques femmes continuent après rupture à fournir du couac pendant un an.

Si l'abattis est sur les terres du mari, la femme continue à l'exploiter normalement. Mais elle est tenue de fournir des vivres comme si il n'y avait pas eu rupture. C'est pourquoi les hommes qui se méfient de leur femme insistent pour couper l'abattis sur la terre de leur lignage.

Nombre de femmes attendent pour divorcer que leur mari ait coupé l'abattis de l'année ! En janvier 1957, au retour de la mission de délimitation de la frontière Sud, l'un de nous a entendu M..., femme d'une quarantaine d'années, parler en ces termes de son mari T..., âgé de 60 ans, qui avait tout fait pour elle et venait encore de participer à des travaux pénibles pour lui procurer de l'argent : « il se fait vieux, il va falloir que j'en cherche un autre. »

Observation à Maripasoula, 5 nov. 1956.

Mutété, canotier du poste de Maripasoula, se lamente devant ses camarades : sa femme vient de le faire prévenir, sans indiquer aucun motif, qu'elle rompait avec lui. Elle ne s'est même pas dérangée pour le lui dire, et elle a attendu qu'il ait fini de lui couper l'abattis de l'année ! Ses camarades expriment une fois de plus leur rancœur contre l'avarice, la méchanceté et l'inconstance des femmes Boni, êtres inférieurs qu'ils ont une fois pour toutes renoncé à comprendre.

Chez les Noirs Réfugiés on divorce à tout âge, à 70 ans aussi bien qu'à 18. C'est ainsi que le capitaine Diolè († 1951), chef du *lo* Dju et sa femme Efa, du *lo* Papaïston, divorcèrent vers 1940, alors que l'un et l'autre approchaient de 70 ans et qu'ils étaient restés ensemble plus de 35 ans : en vieillissant leurs caractères ne s'accordaient plus.

De même Péèchina, âgée en 1957 de près de 70 ans, s'est séparée de Nachinengé (Kotika) après avoir passé la plus grande partie de sa vie avec lui et en avoir eu six enfants.

Pour pouvoir rompre ainsi une union ancienne sans subir un effondrement moral, il faut bien que l'affectivité de chacun soit entièrement centrée sur sa famille maternelle.

Fréquence des divorces. Cet aspect essentiel de la vie sociale des Noirs Réfugiés n'est pas facile à saisir par l'interrogatoire direct. Les femmes ne parlent pas volontiers de leurs unions passées, et passent sous silence celles qui sont restées stériles. Nous avons pu cependant reconstituer avec une assez grande certitude la vie passée d'une centaine de femmes (mères, proches parentes ou épouses de nos informateurs les plus sûrs). Ces hommes sont marqués d'un double astérisque ** dans la liste de la population des villages.

Il est utile de les classer par tranches d'âges en fonction de l'année de naissance, car nous allons voir que la fréquence du divorce semble s'être accrue avec le temps. Les tranches choisies sont les mêmes que pour l'enquête démographique que nous avons menée parallèlement à l'étude sociologique :

Femmes nées de	0 div.	1 div.	2 div.	3 div.	4 div.	vie irrégulière	total
1926 à 1935 incl.	13	8	8	0	0	2	31
1916 à 1925 —	9	7	10	1	0	3	30
1896 à 1915 —	1	12	6	3	0	1	23
avant 1896	3	9	5	1	2	(?)	20
						TOTAL....	104

En supposant que les divorces sont régulièrement espacés au cours de la vie, et qu'ils cessent vers 65 ans en moyenne, on peut parvenir à une estimation du nombre moyen de divorces atteint par une femme Boni arrivée à la vieillesse.

Femmes nées de	âge moyen fin 1957	nombre moyen de divorces	nombre probable arrivé à l'âge de 65 ans
1926 à 1935 incl.	27 ans	0,8 en 10 ans[1]	3,8
1916 à 1925	37 ans	1,0 en 17 ans	2,8
1896 à 1915	52 ans	1,5 en 32 ans	2,1
antérieur à 1896	70 ans		1,5 (?)

L'estimation du nombre moyen de divorces pour les femmes nées avant 1896 est probablement inférieur à la réalité, leurs premiers divorces étant mal connus de nos informateurs. Il est probablement voisin de 2.

L'augmentation de la fréquence des divorces chez les jeunes femmes est frappante. Elle est en rapport avec l'affaiblissement de l'autorité, autrefois très forte, qu'exerçaient les mères sur leurs filles.

Voici deux exemples concernant deux jeunes femmes que nous connaissons depuis leur enfance.

Lomé (L2, F74, Boniville) née en 1938, a commencé à faire parler d'elle en 1954. Elle a été déflorée par N... qui ne voulait pas l'épouser. Ensuite, elle a eu des relations avec Asadam (K, Boniville) qui ne voulait pas l'épouser non plus. On l'a battue, elle continuait à le voir. Or, c'est extrêmement honteux pour une fille, parce que c'est se placer en état d'infériorité par rapport à un homme, alors que sa dignité est de conclure un contrat d'égal à égal.

Son frère Amèmbé l'a battue, et elle a fini par conclure mariage avec Pitipiti (Aw. B.2, village Asisi), qui l'a demandée officiellement en 1956. Ce mariage a duré moins d'un an. En 1957 Lomé divorçait pour épouser Djoni (village Kotika).

Aguba (Dju, G14), jeune fille du village Asisi-Dju, née en 1941, avait été demandée en mariage dans les formes régulières en mai 1956 par Paltiki (L2, village Loka), jeune homme de 18 ans. Il était convenu que les fiancés attendraient deux ans. Mais Paltiki n'a pas attendu et a consommé clandestinement le mariage au bout de quelques mois. La tante et tutrice de Aguba, Lènga, est entrée dans une grande colère et l'a battue. Elle ne lui a donné le *pàŋgi* qu'en mai 1957. Le mariage n'a duré que quelques mois.

---

(1) L'âge moyen du mariage est de 17 ans pour cette tranche d'âge de femmes, de 20 ans pour les tranches antérieures.

Fin 1957 Aguba rompait avec Paitiki et commençait ouvertement à rechercher des aventures.

Si l'on envisage l'ensemble des femmes Boni sans distinction d'âge, on peut estimer qu'en moyenne elles ont divorcé 2,5 fois au cours de leur vie entre 18 et 65 ans. La durée moyenne des ménages (compte non tenu des unions rompues par la mort d'un des conjoints) pouvait être évaluée, pour la période antérieure à 1960, à environ 15 ans. Elle tend à baisser à mesure que parvient à l'âge adulte une génération élevée dans une discipline moins stricte[1].

Dévergondage des femmes. Il semble que la plupart des femmes soient fidèles à leur mari pendant la durée de l'union. Mais comme elles ont la possibilité de rompre cette union sans avoir besoin de l'autorisation de quiconque, elles quittent leur mari avec une grande facilité, soit qu'il ait cessé de leur plaire, soit qu'elles aient l'intention de se remarier avec un homme plus riche.

Une femme qui vient de divorcer ne se remarie pas immédiatement. Il peut se passer plusieurs mois, parfois une année et plus, entre deux unions, période pendant laquelle elle ne songe qu'à « vivre sa vie », s'offrant toutes les aventures qu'elle désire. Cette attitude est considérée comme normale et les anciens n'ont rien à lui dire, pourvu qu'elle ne tombe pas dans *pikadu*, qu'elle ne cause aucun scandale et que cela ne dure pas trop longtemps.

Nous avons cité l'exemple de Aguba, jolie fille de 18 ans, qui, fin 1957 venait de rompre avec son mari Paitiki après 1 an seulement de vie commune. Elle demeurait chez Lènga qui l'a élevée ; elle coupait un petit abattis elle-même. Pour le reste, elle n'avait d'autre souci que de s'offrir toutes les aventures qui lui plaisaient. Les hommes venaient la solliciter discrètement, retenant leur jour. A l'un elle demandait une camisa, à l'autre du savon, du pétrole, etc.

Sa tutrice Lènga la pressait de reprendre un mari, mais elle ne pouvait lui interdire de vivre ainsi, lui ayant donné avec le *pàygi* sa liberté de femme.

Elle a conclu un nouveau mariage en mai ou juin 1958, ayant mené une vie irrégulière pendant plus de six mois.

En fait, les choses se passent avec une grande discrétion. Un homme est averti en secret par sa sœur ou sa cousine qu'une telle l'a remarqué au cours d'une danse, qu'elle l'attendra chez elle telle nuit. La nuit, sur le fleuve, on aperçoit des canots qui rasent la rive, avançant silencieusement. Dans chaque village il y a des accès secondaires qui permettent aux visiteurs nocturnes d'arriver la nuit sans être remarqués et de repartir avant l'aube.

---

(1) Le docteur Étienne Bois, révisant en septembre 1960 notre fichier arrêté à fin novembre 1958, a enregistré pour les villages de la rive française 28 divorces, survenus au cours de cette période de 1,8 année. Le nombre de femmes de ces villages en âge d'être mariées étant d'environ 160, ce chiffre correspond à 0,1 divorce par femme et par an, soit à une durée moyenne des unions d'environ 10 ans

Si une femme manque à cette discrétion et si sa vie est ouvertement dissolue, sa mère la battra et le chef du lignage lui infligera des punitions, mais on ne la chassera pas ; en aucun cas on ne peut expulser quelqu'un de son village natal.

Si des enfants naissent de ces liaisons irrégulières, la mère se préoccupe de savoir avec certitude quel est le père, car s'il y avait doute, l'enfant, respectant un *kina* qui ne serait pas le sien, serait atteint de la lèpre. Les Boni ont à ce sujet une croyance remarquable : ils pensent que c'est le premier homme avec lequel une femme a eu des rapports après la fin d'une période menstruelle qui est susceptible de la rendre enceinte.

Ces aventures comportent toujours des cadeaux en nature (étoffe, bijoux) ; aussi les hommes qui ont le plus de succès auprès des femmes sont-ils toujours à court d'argent.

Une femme qui a vécu ainsi de façon notoire a un peu plus de mal qu'une autre à retrouver un mari, mais si elle est jeune et agréable elle y parvient.

La prostitution proprement dite est très peu répandue en pays Boni, et les femmes qui s'y livrent ouvertement (trois ou quatre pour l'ensemble des villages de la rive française), ont généralement quitté la tribu pour s'établir dans les villages d'orpailleurs. Le dévergondage n'est pas considéré comme déshonorant par les Noirs Réfugiés, quand il s'exerce à l'intérieur de la tribu et quand il n'a d'autre but que le plaisir, mais la prostitution est jugée honteuse.

Mises à part ces quelques prostituées, nous n'avons jamais entendu dire qu'une femme Boni ait eu des relations avec un européen ; sur ce point la discipline tribale est observée avec une rigueur extrême.

Conclusion. La durée moyenne des ménages, qui était de 15 à 20 ans pour la génération précédente, tend à s'abaisser et peut être évaluée actuellement à environ 10 ans. En dépit de cette évolution, la stabilité des ménages chez les Noirs Réfugiés demeure sensiblement supérieure à ce qu'on observe dans les populations noires d'Amérique du Sud. On n'observe pas chez eux cette forme de prostitution si répandue en Amérique du Sud, la maîtresse entretenue, ne travaillant pas et vivant entièrement à la charge de ses amants successifs.

La femme Boni, pauvre en sentiments affectifs, et jalouse de son indépendance à l'égard de l'homme, met son orgueil à subsister par ses propres moyens.

Les jeunes femmes, même les plus libres de mœurs, restent fermement attachées à leur village, à leurs plantations et au mode de vie qu'elles ont reçu de leurs aïeules. En fait, de par sa structure et ses coutumes, la société des Noirs Réfugiés a beaucoup moins à souffrir des poisons répandus par la vie moderne que les sociétés patrilinéaires d'Afrique Noire

LA MORT ; LES RITES MORTUAIRES

La mort est pour les Noirs Réfugiés un événement d'une gravité extrême.

Pour conjurer le danger et permettre au *yorka* du défunt de prendre sa place parmi les ancêtres, le concours sans restriction de chacun est exigé.

Les cérémonies qui se rapportent à la mort et au deuil sont de loin les plus importantes de la vie coutumière des Noirs Réfugiés ; elles représentent pour chacun une charge matérielle très lourde, qui est acceptée sans récriminations. C'est en fait une véritable mobilisation, qui s'effectue dans le cadre du village et non du lignage. L'appareil mis en œuvre est indépendant du lignage car il doit pouvoir fonctionner de la même façon pour un étranger, Djuka ou Saramaka, mort au cours d'un voyage.

Participer aux rites mortuaires est pour tous un devoir religieux essentiel. Dès leur enfance, les Boni sont préparés à cette tâche et deviennent les uns *kisimɛ* (faiseurs de cercueils), les autres *ɔlɔmɛ* (fossoyeurs), quelques-uns *wasimɛ* (laveurs de mort).

Kisimɛ et *ɔlɔmɛ*. On peut dire que dans chaque village, *ɔlɔmɛ* et *kisimɛ* constituent des sociétés coutumières, pourvues d'une organisation et détenant de véritables pouvoirs pendant la durée de leur travail.

— Les *kisimɛ* commandent le village pendant toute la durée de la fabrication du cercueil et peuvent requérir n'importe qui pour les aider ;

— Les *ɔlɔmɛ* sont maîtres de la rivière pendant la durée de leur travail. Ils peuvent notamment requérir pour les aider les voyageurs de passage et même confisquer leurs vivres. C'est *piisi*, plaisanterie. Mais, ainsi que le fait observer M. W. F. Van Lier, cette coutume a un sens profond ; elle rappelle à tous que participer à l'enterrement d'un mort est un devoir religieux fondamental.

L'organisation de ces sociétés coutumières est, tout au moins chez les Boni, très rudimentaire.

Dans chaque village il y a un chef des *ɔlɔmɛ* qui connaît la topographie du cimetière et les rites à accomplir *(hedemɛ fu ɔlo)*.

A Boniville, c'était en 1958 Bukuman (Papaïston) ;
A Loka, Tabiki †, pas remplacé début 1958 ;
A Asisi, Antonu (Awara Bakka).

S'il est absent, on envoie chercher le chef des *ɔlɔmɛ* d'un autre village.

De même dans chaque village, il y a un chef des *kisimɛ* :

A Boniville, c'était Fintiman (Dju) ;
A Asisi, c'était Boofo (Awara Bakka) ;
A Kormotibo, c'était Aténi.

Les gens se prêtent volontiers assistance d'un village à l'autre, sans même qu'il soit besoin de demander du renfort, et même s'il s'agit d'enterrer un étranger au pays, un Saramaka ou un Djuka par exemple, mort en pays Boni. Pour faire le cercueil, il est rare qu'une quinzaine de *kisimã* ne se trouvent pas spontanément réunis, alors que 4 ou 5 suffiraient. Ce travail, qui se déroule dans une atmosphère de joyeuse surexcitation, au milieu d'une assistance admirative, leur plaît beaucoup.

Selon la morale des Noirs Réfugiés, tout travail doit être payé. Le travail des *[illegible]* et des *kisimã* n'échappe pas à la règle : le mort doit payer ce qu'on fait pour lui ; à cet effet, les frères du défunt prélèvent dans sa cantine des pièces d'étoffe (une trentaine, si le défunt était riche) et comme cela ne suffirait pas, les parents et les amis du mort viennent grossir ce fonds en offrant d'autres étoffes.

Si le défunt était très pauvre et ne possédait plus d'étoffes en bon état, les gens du lignage doivent en offrir un nombre suffisant pour que 6 au moins soient données aux *kisimã* et une dizaine aux *[illegible]*. Si les pièces d'étoffe sont trop peu nombreuses pour que chacun puisse en recevoir une entière, on les découpe en petits morceaux, mais il est absolument indispensable que, même symboliquement, chacun soit payé.

Déroulement des rites mortuaires. Ces rites sont complexes et les cérémonies dans lesquelles ils se déroulent sont toujours très confuses. Même si l'on en connaît la trame générale et si l'on comprend assez bien la langue, elles sont fort difficiles à suivre. Pour la clarté de l'exposé, nous en donnerons d'abord un *résumé*, que nous ferons suivre d'observations recueillies dans des cas précis.

Le jour de la mort est occupé par les pleurs et les lamentations et l'envoi de messagers aux villages voisins.

Aussitôt la mort annoncée, les *kisimã* construisent à la hâte un plateau appelé *papay*[1], en attendant la construction du cercueil qui sera entreprise le lendemain.

Les *wasimã* lavent le mort à l'eau tiède après l'avoir transporté à un emplacement spécial du village. Un trou est creusé pour l'écoulement de cette eau et refermé après. Cette place est strictement réservée à cet usage, on n'y va pas en temps normal (à Boniville c'est derrière la case nº 5).

Les *wasimã* sont au nombre de deux, deux hommes et deux femmes ; dans chaque lignage il y a au minimum 1 homme et 1 femme connaissant ce travail.

Les *wasimã* enlèvent au mort tout objet (métal, *ɔbia*, etc.) et le revêtent de vêtements propres. On lui met du coton dans les narines et une mentonnière qui seront enlevés au moment où on fermera le cercueil (pour que le *yɔrka* du mort ne soit pas entravé dans sa vie d'outre-tombe).

Le corps placé dans le *papay* est porté sous le hangar mortuaire (*kreyɔsu* = maison des pleurs). On prélève une touffe de cheveux et les ongles, qui sont enveloppés dans un linge et suspendus à l'intérieur du *kreyɔsu*.

---

[1] Papay = bois canon (Cecropia Sp.), arbuste à croissance rapide semblable au parasolier africain ; on l'emploie pour la construction du plateau en raison de la grande légèreté de sa tige.

Le conjoint du mort, ses plus proches parents et ses enfants viennent suspendre leur hamac à l'intérieur du *kreyɔsu* où ils demeureront jusqu'au *broko de* (huitième jour après la mort).

Les gens du village commencent les chants et la danse *lukku*, qui durera une partie de la nuit, tandis que les amis et les proches du mort se lamentent assis, la tête recouverte d'une étoffe.

Le 1^er^ jour après le mort, dès le matin arrivent les *kisimã* qui commencent à fabriquer le cercueil, en utilisant des planches d'acajou toujours tenues en réserve par les soins du chef de village.

Les femmes du lignage du mort préparent un repas qui est offert aux *kisimã* vers 13 heures à la fin de leur travail.

Pendant que le cercueil est fabriqué, les amis et les parents éloignés du mort arrivent en foule des villages voisins, apportant en offrande des étoffes et du tafia. Deux *kisimã* déposent ces étoffes à mesure sur le corps en disant « Untel vous enterre ».

On fait une part de ces étoffes, une quinzaine sont mises dans le cercueil par les *kisimã*, une part sert au salaire des *kisimã*, une au salaire des *ɔlɔmã*; une autre enfin sert à habiller le veuf et ses coépouses (ou la veuve), marquant ainsi que pendant toute la durée du deuil, ils demeurent sous la dépendance du mort.

Les *kisimã* ferment alors le cercueil sans que d'autres rites soient effectués. Les retardataires qui apportent encore des étoffes frappent le cercueil en disant : « je vous enterre » et les déposent à terre.

Le travail des *kisimã* est terminé ; ils apportent le corps à l'extérieur du *krey ɔsu*, devant lequel s'est rassemblé le conseil appelé *lãnti kuulu*, qui constitue l'appareil judiciaire des Boni.

Ce tribunal est chargé d'établir les causes de la mort et de rendre à ce sujet une sentence qui aura force de loi. Mais il est surtout chargé de juger le défunt, de reconnaître s'il a bien vécu, s'il a le droit d'être enterré selon les rites et d'être invoqué en tant qu'ancêtre, ou si au contraire c'était un *wisimã*.

Le grand man désigne un ou deux des chefs de lignage pour présider le conseil et « commander » le défunt jusqu'à l'enterrement.

Le grand man désigne qui dirigera l'assemblée et « commandera » le défunt jusqu'à l'enterrement.

Ce ne peut pas être le chef du lignage du défunt car nul ne peut être à la fois juge et partie.

Ex. : pour Béniti (Dju) ce fut Popo	chef du *lo* Lapé
pour Atikati (Dju) ce fut Kondoku	chef du *lo* Awara Bakka
pour Kotoïda (Aw. B.) ce fut Tafanié	chef du *lo* Papaïston
pour Way (Dip. II) ce fut Tafanié	—

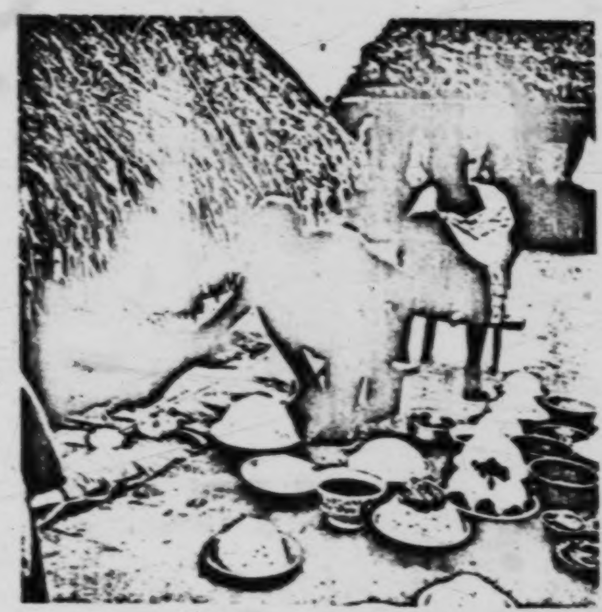


Fig. 22. — Offrande de nourriture aux ancêtres.

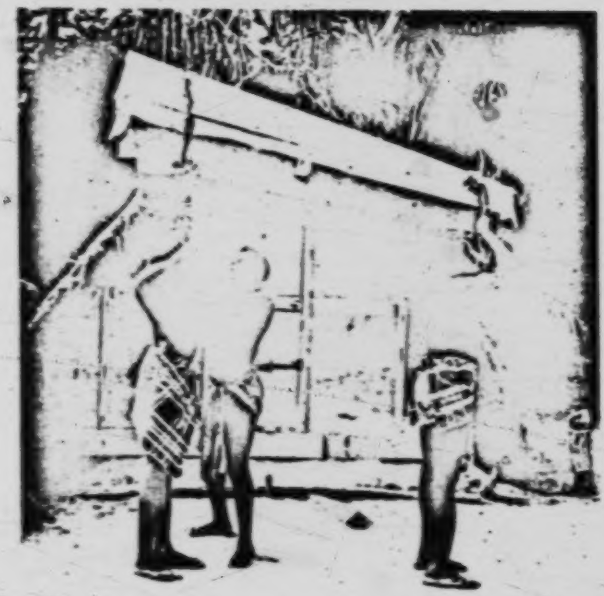


Fig. 23. — Interrogatoire du mort.

[facing p.162]

Le 2e et le 3e jour après le mort sont consacrés à l'interrogatoire du mort qui, le soir du 1er jour, a été à peine commencé.

Les rites de cet interrogatoire sont variables d'un village à l'autre ; dans certains villages on commence à porter le mort avant même la construction du cercueil ; les questions ne sont pas posées partout de la même façon.

Le mort est interrogé par des procédés largement répandus en Afrique Occidentale et qui s'apparentent au spiritisme : le cercueil est porté sur la tête de deux hommes, les pieds en avant. Le mort est supposé pousser les porteurs en avant pour dire oui, et leur faire incliner la tête de gauche à droite pour dire non. En principe le porteur de devant (qu'on appelle bossman, par analogie avec un canot), doit appartenir au lignage du mort. A cette restriction près, les porteurs peuvent être (et sont en fait) des gens quelconques, la seule condition requise étant d'être extrêmement vigoureux, la charge qu'ils portent étant à la limite de leurs forces.

La fraude peut exister dans des cas isolés, mais dans la grande majorité des cas la bonne foi des porteurs ne fait aucun doute ; ils donnent des réponses contradictoires, vont en avant et en arrière interminablement, jusqu'à ce qu'épuisés, ils soient relevés par d'autres. En fait, l'interprétation de ces mouvements automatiques ne diffère pas essentiellement de n'importe quel procédé de divination.

Le mort est interrogé à partir de l'âge de 4 ou 5 ans. Si c'est un très jeune enfant, on ne l'interroge pas, mais on recherche en interrogeant les possédés, les causes de sa mort et s'il y a lieu, on apaise le *kunu* de la même façon.

Au début de l'interrogatoire, le tribunal cherche à s'assurer si le mort n'était pas un *wisimà*. Après avoir envoyé les porteurs à l'autre bout du village, le président de l'assemblée fait cacher deux jeunes gens dans des cases ; puis il fait appeler les porteurs, disant au mort : « J'ai perdu Untel et Untel », trouve-les ». Si le mort était un juste, il doit avoir acquis une lucidité suprahumaine lui permettant de diriger d'emblée ses porteurs vers les cases en question. S'il était un *wisimà* il sera comme aveugle, ses porteurs vont errer en vain de case en case.

On affirme que cette épreuve réussit toujours.

L'interrogatoire se poursuit interminablement. On aborde les causes de la mort. La première question est : est-ce un dieu qui t'a tué ? La réponse est presque toujours oui, et on procède par élimination pour arriver par exemple à savoir que c'est un *Ampuku*, que c'est l'*Ampuku* porté par Untel. Par quoi le *kunu* a-t-il été déclenché, comment l'apaiser, n'est pas l'affaire du tribunal. Ce sont les gens du lignage du mort qui devront régler cela entre eux après les obsèques. Le rôle du tribunal est de rendre officielle la cause de la mort et de lui donner force de loi.

On aborde ensuite l'héritage, en présence des proches du mort. On pose les questions successivement : « A qui laisses-tu ton canot...? A qui laisses-tu ton fusil[1]...? » Le cercueil se dirige chaque fois vers un des assistants.

---

[1] Ceci à moins que le défunt n'ait avant sa mort, devant témoins, formellement indiqué la répartition de ses biens ; en pareil cas il n'est posé de questions que pour les objets dont l'attribution n'avait pas été nettement spécifiée.

A la fin du 3e jour après la mort est préparé l'enterrement ; on demande au mort dès le lever du jour s'il est prêt pour cela, sinon on peut remettre au lendemain.

Les *ɔlɔmá*, depuis le début du jour, travaillent au cimetière. Ce sont des hommes jeunes et forts qui doivent travailler lentement, car il ne faut pas qu'une goutte de sueur tombe dans la fosse, leur *akka* risquerait d'y rester prisonnière.

Vers 16 heures les porteurs promènent une dernière fois le mort dans le village pour un suprême adieu. Les proches se rendent au dégrad. Le mort est embarqué dans une pirogue tandis que le tambour *apinti* appelle son *yɔrka* pour qu'il ne demeure pas dans le village.

Vers 17 heures le cercueil arrive au dégrad du cimetière et est remis aux *ɔlɔmá*. Aucun autre rite n'est effectué. Il est placé au fond de la fosse, une couche de rondins l'isole du tas de terre qui est ramené par-dessus. L'enterrement est terminé vers 18 heures.

Notes prises à l'enterrement de Way à Kormotibo (25 janvier 1957) (1er jour après la mort).

J'arrive à Kormotibo à 9 heures. Il y a deux morts au village : Sokodo, 37 ans, qu'on doit enterrer le lendemain, et Way, 65 ans, morte à Maripasoula, dont le corps a été transporté la veille.

Quand nous avions accosté, j'avais remarqué à l'extrémité Sud du village, les porteurs du cercueil de Sokodo, seuls et immobiles. En arrivant à proximité du hangar mortuaire, je trouve le capitaine Kondoku, qui préside le *lánli kuulu*, et le capitaine Poopu, chef du village. Kondoku me dit qu'il est en train de procéder à une nouvelle épreuve sur Sokodo ; il vient de faire cacher deux jeunes gens, M... et G..., et le mort est appelé à les trouver sans hésitation.

Je regarde autour de nous. Il n'y a personne à proximité ; quelques femmes vaquent à leurs occupations, indifférentes à une scène maintes fois observée. Il semble bien que Kondoku fasse cela pour lui-même.

Les porteurs du cercueil apparaissent, venant de l'autre extrémité du village. Sans hésitation, ils se dirigent vers le hangar mortuaire, y pénètrent et l'extrémité du cercueil s'arrête devant le hamac, couvert d'une grande moustiquaire déployée jusqu'à terre, où se trouve assis le veuf de Way, le Saramaka Gamba.

A ma grande surprise j'en vois sortir les deux jeunes gens. Rien ne décelait leur présence sous le hamac, et Kondoku qui parlait avec moi n'a rien dit ni fait qui puisse orienter les porteurs. Personne de l'assistance n'a pu donner une indication quelconque. Comment d'ailleurs aurait-il eu le temps de se faire comprendre de deux hommes marchant à toute vitesse, écrasés par leur lourde charge et regardant droit devant eux ?

Ceci renverse toutes les idées que je m'étais formées de cette épreuve. La seule hypothèse qui reste est que les porteurs ont été prévenus par celui qui a été les chercher (un vieillard du conseil). Mais, se peut-il qu'une aussi grossière supercherie soit pratiquée couramment ? Les Boni sont loin d'être stupides, leur méfiance est sans cesse en éveil et ils sont trop bavards pour que de pareilles tromperies ne soient pas dévoilées par leurs auteurs mêmes.

Dans ces conditions, comment peut s'exercer cette suggestion collective qui explique la plupart des rites des Noirs Réfugiés? Je ne peux me l'expliquer.

Fabrication du cercueil. — Les *kisimā* sont rassemblés autour d'un tas de planches. Ils sont au nombre d'une quinzaine, commandés par Boofo, chef des *kisimā* d'Asisi, et Aténi (Asisi-Dipélu II). Un tas de planches est à leurs pieds ; les uns travaillent à la scie égoïne, d'autres à l'herminette ; l'ajustage se fait au sabre.

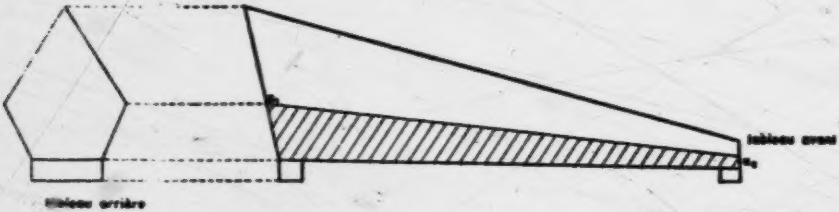


Fig. 21. — Un cercueil Boni.

Ils prennent des mesures avec une pointe sèche. La planche de fond est découpée la première, puis les tableaux avant et arrière. Le tracé du tableau arrière, en forme de losange tronqué, résulte d'une construction au compas assez complexe que je n'ai pas le temps de relever.

Le travail se fait bruyamment, dans une atmosphère de grosse farce. Tout le temps qu'il dure, les *kisimā* exercent un véritable commandement sur le village. Les cocotiers de Kormotibo sont mis au pillage à leur profit. Les femmes du village préparent le riz pour le repas qui devra, selon la coutume, leur être offert à l'achèvement du cercueil vers midi.

Je vois le chef des *kisimā* préparer l'ajustage des volets latéraux inférieurs. Il place, sans le clouer, le tableau arrière sur la planche de fond, lui donnant l'inclinaison convenable. On place la planche qui devra servir de volet. Une ficelle élastique enduite de noir de fumée est tendue entre a_1 et a_2 ; on la pince par le milieu et en retombant elle trace la ligne a_1a_2 sur le volet.

Le découpage du volet se fait à la scie et l'ajustage au sabre, puis au rabot.

Vers 11 heures on commence à clouer les volets. Selon les rites, plusieurs *kisimā* accompagnent en cadence, en frappant sur le cercueil avec des morceaux de bois, le bruit des coups de marteau. Pourquoi ce rite? Aucun des *kisimā* n'est capable de l'expliquer. Peut-être serait-il considéré comme dangereux pour un homme d'effectuer seul une des opérations se rapportant le plus directement à la mort.

Pendant que les *kisimā* travaillent, les amis et les parents de Way ne cessent d'arriver, leurs canots encombrent le dégrad. Les gens se dirigent vers le hangar mortuaire, les hommes d'un côté, les femmes de l'autre. Ce sont les femmes qui apportent des étoffes (y compris celles offertes par leurs frères et leurs maris) ; les hommes portent du tafia dans des bouteilles.

En arrivant, les femmes s'accroupissent, se couvrent le visage et se lamentent quelques minutes, puis s'asseoient avec les autres devant le hangar mortuaire. De l'autre côté du hangar les hommes sont assis, immobiles sur leurs petits bancs. Un ancien s'occupe de rassembler dans une grande dame-jeanne le tafia apporté. Il servira aux danses qui auront lieu le soir même.

Vers 13 heures le cercueil est presque fini, les volets supérieurs sont ajustés et prêts à être cloués. C'est à ce moment que selon la coutume, le repas doit être servi. Mais il n'en est rien, les femmes du village ont parlé plus que travaillé et leurs préparatifs sont loin d'être achevés.

Le temps passe, le mécontentement grandit chez les *kisimã* qui menacent de suspendre leur travail. Vers 14 heures les femmes viennent en procession, conduites par les plus âgées, s'excuser de ce retard ; elles sont mises à l'amende d'une bouteille d'huile de maripa, moyennant quoi les *kisimã* acceptent de manger ; la scène dure au moins 30 minutes, dans un flot de paroles dont la transcription in extenso occuperait un volume.

Avant le repas, est effectué un rite d'offrande ; deux des plus jeunes parmi les *kisimã* font lentement le tour du hangar mortuaire, portant un plat de nourriture ; tout en mangeant ils jettent de la nourriture à terre, sans prononcer aucune parole. Puis ils vont jusqu'au fleuve où le plat est lavé.

Après le repas, le cercueil est consacré par le sacrifice d'un coq. Le chef des *kisimã* asperge de son sang d'abord le fond arrière, puis les volets latéraux supérieurs.

L'offrande des étoffes, commencée depuis midi, s'achève. Deux *kisimã* sont debout à côté du corps, une femme du lignage leur tend, en les déployant, les étoffes offertes par les assistants.

Les *kisimã* saisissent l'étoffe et la déploient. L'un d'eux prononce ces paroles : « N... *beli yu, umã* (N... vous enterre, femme) ». Cela, s'ils reconnaissent l'étoffe offerte par N..., sinon ils disent simplement : « quelqu'un vous enterre, femme ». Puis ils posent l'étoffe sur les précédentes déjà entassées sur le corps. On comptera ainsi 126 camisas[1] et 15 grandes pièces d'étoffe. Une trentaine de camisas ont été prises dans la cantine de la défunte, les autres ont été offertes par les assistants, les proches parents en donnant plusieurs, les simples relations une seulement.

Les *kisimã*, leur travail terminé, brûlent les copeaux et les restes de planches. Ils passent leurs outils à la flamme pour les purifier des souillures de la mort.

---

(1) Pièces de cotonnade d'environ 1 m. 10 × 0 m. 75. *Ces étoffes sont fabriquées spécialement en Hollande pour la clientèle des Noirs Réfugiés.*

Vers 15 heures le cercueil est apporté par les *kisimà* dans le hangar mortuaire. Les *kisimà*, qui dirigent entièrement cette phase des obsèques, comptent les étoffes et font le partage. Une partie servira à leur salaire, d'autres serviront au salaire des fossoyeurs. Quinze pièces d'étoffe et une dizaine de camisas ordinaires seront placées dans le cercueil. Le reste servira à habiller le veuf qui, pendant tout le deuil, restera ainsi symboliquement sous la dépendance du mort ; s'il en reste, on le distribuera aux membres du lignage de la défunte.

Mise en bière. — Vers 15 heures quatre des *kisimà* se placent à côté du cercueil ; ils se ceignent les reins d'une camisa, comme font toujours les Noirs Réfugiés avant d'accomplir un acte religieux. Dans le plus grand silence, ils étendent à l'intérieur du cercueil, retombant à terre à droite et à gauche, les quinze grandes pièces d'étoffe. Puis deux d'entre eux soulèvent le corps, tandis que les autres glissent le cercueil dessous (le corps doit rester pendant toute la durée des cérémonies mortuaires, à la place exacte où on l'a déposé. Le cercueil ne repose pas directement sur le sol, mais il est posé sur une natte par l'intermédiaire de deux rondins. Ce rituel semble avoir pour but de limiter pour le village la souillure de la mort).

Le corps est reposé dans le plus grand silence, avec la plus grande précaution, à l'intérieur du cercueil. Un coussin est placé sous la tête.

Les assistants ne manifestent aucune émotion. Le veuf, le Saramaka Gamba, qui depuis le matin est resté assis dans son hamac, tournant le dos au corps de sa femme, ne fait pas un mouvement.

Les *kisimà* ramènent sur le corps le bord des pièces d'étoffe et placent encore par-dessus quelques camisas du format ordinaire. Avant de placer les volets supérieurs du cercueil, l'un d'eux enlève doucement les tampons de coton qui avaient été placés dans les narines de la morte.

Puis on cloue les volets supérieurs du cercueil, toujours selon le même rite, des coups frappés en cadence avec des morceaux de bois accompagnant les coups de marteau.

Le rôle des *kisimà* est terminé, ils remettent la défunte au conseil, *lãnti kuutu*, chargé de la juger.

Recherche des causes de la mort. — La cérémonie commence vers 16 heures dans la plus grande confusion, ainsi qu'il est de règle chez les Noirs Réfugiés ; il est impossible de comprendre qui fait partie réellement du conseil, qui n'en fait pas partie, tout le monde parlant à la fois.

Je crois comprendre que le grand man a désigné pour présider la cérémonie les capitaines Kondoku (Asisi-Awara Bakka) et Tafanié (Papaïston). En fait, ce n'est ni l'un ni l'autre qui commence l'interrogatoire, mais un homme du village Papaïston, Agodéba, vieillard vénérable dont le torse est moulé dans un déplorable maillot de pacotille représentant un match de rugby.

Le cercueil est placé au bord du hangar mortuaire, l'avant tourné vers les spectateurs. Agodéba s'asseoit devant l'avant du cercueil. Selon le rite, il entre en contact avec le *yɔrka* de la morte en versant de l'eau sur le sol devant le cercueil et en l'appelant par son nom. Il prononce plusieurs fois les mêmes phrases sous des formes différentes : « Tu as vécu ici... tu as eu des enfants dans ce village ; maintenant la mort t'a tuée. Tu dois nous dire qui t'a tuée. »

Deux hommes, B... (L'Enfant Perdu, Dipélu I) et A... (Asisi-Awara Bakka) s'avancent, se ceignent les reins d'une camisa et, aidés de plusieurs autres, soulèvent le cercueil. B..., qui est du lignage de la morte, se place à l'avant.

Pendant une dizaine de minutes, les deux porteurs s'efforcent de se mettre dans un état de passivité leur permettant de recevoir convenablement les impulsions de la morte ; aucune question n'est posée. On les voit faire des mouvements contradictoires, aller vers l'avant tout en basculant le cercueil de gauche à droite, ce qui veut dire à la fois oui et non. Parfois, une impulsion subite paraît les entraîner loin de l'assistance, on les voit aller de case en case, faire volte-face, s'en aller de nouveau.

Enfin ils reviennent. Agodéba demande : « Est-ce un dieu qui t'a frappé ? La réponse paraît être oui. « Est-ce un *Papa gadu*, un *Ampuku*, un *Kãnlasasu?* Réponses contradictoires, l'assistance penche pour la négative.

Agodéba reprend : « Est-ce un *yɔrka* qui t'a tuée ? ». Mouvements confus et contradictoires du cercueil. Agodéba recommence : « Est-ce un dieu ? » Quelqu'un dans l'assistance crie : « Vous ne voyez pas qu'elle voulait dire oui en parlant du *yɔrka?* Agodéba se fâche, prend son chapeau et quitte la réunion. Brouhaha général. Il faut une demi-heure de paroles, coupées de mouvements divers et de fausses sorties, pour l'amener à reprendre sa place.

On change les porteurs et l'interrogatoire reprend, toujours aussi confus. Le capitaine Tafanié, qui arrive sur ces entrefaites, pense que la défunte ne veut pas parler devant une assistance si nombreuse. Il lui demande de désigner ceux des assistants qui formeront un comité restreint. Je vois l'avant du cercueil s'arrêter devant un vieux Saramaka nommé Yasu, puis successivement devant une dizaine d'assistants d'âge et d'origine quelconque. Ils se lèvent, prennent leur petit banc à la main, et vont rejoindre Tafanié sous un grand arbre dans un endroit écarté ; l'interrogatoire reprend ; à la tombée de la nuit on a acquis une certitude : Way a été tuée par un dieu. On reprendra le lendemain pour savoir de quel dieu il s'agit et comment l'apaiser.

Notes prises aux funérailles de Kotoïda (lignage Afi), les 22-23 octobre 1956 (2e et 3e jours après la mort).

J'arrive à Asisi le 22 à 8 heures. Kotoïda est morte le 20 ; on a achevé la première partie de la cérémonie.

C'est Tafanié, chef du village de Papaïston, qui préside le *lãnli kuulu*.

Tafanié a dirigé lui-même la fabrication du cercueil (il est *kisimá*) à l'aide de planches tenues en réserve sur place. Le travail était terminé à 9 heures du matin.

On a placé aussitôt le corps dans le cercueil, et après l'offrande des étoffes, on en a cloué les volets.

Quand j'arrive au dégrad, le cercueil est placé dans le hangar mortuaire. Les proches du défunt (fils, filles et neveux) ainsi que le mari et la coépouse astreinte au deuil, sont assis dans leurs hamacs attachés aux poteaux du hangar. Les premiers ne manifestent aucune douleur apparente. Mari et coépouse au contraire sont entièrement voilés et manifestent par leur état de prostration la plus vive douleur. Chacun d'eux est assisté d'une parente qui les soutient quand ils ont à se déplacer, car ils sont supposés être trop accablés pour se déplacer seuls.

L'interrogatoire sur les causes de la mort a déjà eu lieu la veille, mais Tafanié en proclame devant moi le résultat aux derniers arrivés : la défunte a été frappée par un *yɔrka* qui poursuit le lignage de son *kunu*. Elle avait déjà reçu plusieurs avertissements sous forme de maladie, le *yɔrka* avait exigé un paiement qu'elle et ses proches avaient négligé de fournir. Impossible de rien savoir d'autre avant de pouvoir interroger ce *yɔrka*, dont le porteur habituel est parti à Saint-Laurent. Il faut attendre son retour pour désarmer la colère du *yɔrka*.

Vers 10 heures, les membres du *lànli kuulu* se dirigent vers le *fraga liki* du *lo* Awara Bakka, devant lequel tous s'asseoient sur leurs tabourets. Je remarque qu'aucun homme du lignage de la morte ne figure au premier rang. J'y reconnais Popo (Lapé), Poopu (Dipelu II, Kormotibo[1]), Tafanié (Papaïston). Celui qui parle est un étranger de passage, un Djuka très âgé et respecté.

Les anciens invoquent Masa Gadu et les ancêtres en général, leur demandant de les protéger à l'avenir contre l'adversité ; puis a lieu l'offrande de l'eau et du tafia (pas de jus de canne). Je remarque qu'on en verse un peu sur chacun des *fraga liki* secondaires élevés à l'intention de chacun des ancêtres qui poursuivent de leur *kunu* un autre lignage. Cela dure un quart d'heure environ.

Ensuite on va demander à la défunte à qui elle lègue le dieu *Papa gadu* qui se manifestait en elle ; car on lègue les dieux comme le reste de l'héritage, même s'il s'agit de divinités qui exercent le *kunu* contre le lignage. Le dieu ratifie ou non ce legs ; en général il suit, dit-on, les intentions de son porteur et se manifeste quelque temps après chez l'héritier désigné.

Le cercueil est placé sur la tête de deux hommes : Tafanié pose les questions avec autorité. Il commence d'abord par s'assurer de la passivité des porteurs, invite la morte à pousser leurs têtes en avant pour dire oui, à leur donner une impulsion de droite à gauche pour dire non.

Le cercueil avance et recule à plusieurs reprises ; son poids est à la limite de ce que les deux hommes peuvent supporter. Deux porteurs secondaires aident le porteur arrière, empêchant la chute du cercueil.

La morte entraîne soudain ses porteurs à travers le village. Nous le voyons revenir

---

(1) Rappelons que ce lignage, trop peu nombreux pour constituer une unité sociale distincte, vit avec les Awara Bakka, avec lesquels il n'a aucun lien de parenté ni d'alliance.

un quart d'heure après, accompagné d'une femme d'environ 35 ans, Moni, devant laquelle il s'est arrêté.

Tafanié demande s'il veut lui laisser son dieu ; la défunte confirme. Le visage de Moni à l'énoncé de ce legs ne reflète aucune allégresse, aucune crainte non plus.

On m'explique que l'héritière désignée ne peut en aucune manière refuser ce legs. Elle doit séance tenante commencer son instruction auprès d'un maître pour devenir un porteur convenable. Les frais de son instruction sont à la charge de son lignage. Ils seront payés quand la *gila* aura été « arrangée », c'est-à-dire aura perdu le caractère bestial du début et quand le dieu pourra s'exprimer de façon intelligible.

Séance tenante on s'occupe de transférer le dieu hors du corps de la défunte. Un *ɔbiaman* réputé dans le culte des *Papa gadu*, Goutu (Dju) et son élève Balan (Aw.B.) viennent avec des calebasses contenant des infusions de feuilles. Quatre ou cinq femmes ayant un *Papa gadu* viennent se ranger derrière eux. L'héritière, l'air profondément contrarié, se place parmi elles, revêtue des emblèmes du dieu de la défunte ; elles vont appeler leurs dieux qui vont danser en l'honneur du dieu de Kotoïda.

L'*ɔbiaman* et son élève, pendant plusieurs minutes, font couler l'infusion d'herbes sur le cercueil, se servant des paquets d'herbes comme d'une éponge, puis ils « lavent » les femmes y compris la postulante ; il leur donne à boire le reste de la calebasse. Une des femmes, Samabun, tombe aussitôt à terre, prise de la forme la plus inférieure de la possession : elle se traîne sur le ventre comme un serpent (ce sont les premières formes de la *gila* quand elle n'a pas encore été « arrangée ». Il y a quatre ans que cela dure pour elle, contrairement à ce qui se passe d'ordinaire. La scène était certainement prévue car elle avait mis un slip européen. Les autres femmes boivent aussi mais ne sont pas prises de possession ; elles partent se mettre en tenue de danse.

Le tambour *agida* extrait de la chapelle du dieu commence à battre, accompagné de deux *apinti*.

Les porteuses de Papa gadu arrivent au son de l'*agida*, enduites de *pemba* et portant les insignes du dieu. Au total il en viendra six. Elles ne sont pas en état de possession, deux seulement y parviendront. La première possédée rampe toujours sur le sol, se rapprochant à tâtons du tambour qu'elle étreint, couchée sur le dos. On l'en arrache. Les *ɔbiaman* continuent à venir la « laver » de temps à autre pour aider le dieu à se manifester. La foule se presse autour des danseuses qui exécutent les figures les plus variables. Par moments elles s'étreignent deux à deux à la façon dont les Boni s'embrassent. L'assistance trépigne de joie.

La scène dure une demi-heure environ, puis, au signal donné par l'une d'elles, les possédées se dispersent et se mettent à courir à travers le village : c'est le moment pour les dieux de payer les musiciens. Chacun se précipite pour cacher ses affaires car les dieux vont voler n'importe quoi dans le village, sans qu'on puisse les en empêcher : c'est leur manière de payer.

Les possédées reviennent bientôt, déposant aux pieds des musiciens un amas d'objets hétéroclites : calebasses, étoffe, pagaies, etc., que leurs propriétaires viennent récupérer moyennant des bouteilles de bière et des œufs. Puis celles qui étaient vraiment possédées reviennent à leur état ordinaire et toutes rentrent chez elles.

Cette danse n'a pas été un succès, les assistants pensent que c'est parce que les porteuses avaient bu du tafia, ce que les *Papa gadu* détestent.

HÉRITAGE. — On demande à la défunte à qui elle lègue ses abattis. Elle répond : « à sa famille », ceci étant compris parce que les porteurs se déplacent parallèlement à l'assistance sans désigner personne. Dans ces conditions, les biens doivent être partagés (Kotoïda n'ayant pas d'enfants) entre ses neveux au sens classificatoire. En fait, les plantations encore exploitables iront à Samabun, fille de sa sœur.

L'héritage de la maison ne se pose pas car la morte vivait dans la maison de son mari Empalé.
Le canot est laissé à Samabun.

Sont réservés les objets personnels, argent, bijoux, étoffes. A la levée du deuil, l'aîné des frères ou sœurs survivants au sens classificatoire fera la répartition entre les proches.

Il est bien net dans le cas de Kotoïda que l'héritage se fait à l'intérieur du matrilignage au sens rigoureux. *bcc.* Seuls les membres du lignage Afi auquel elle appartenait peuvent en bénéficier.

ENTERREMENT. — Vers 14 heures, les femmes du lignage qui depuis le matin préparaient la nourriture des *ɔlɔmá*, partent en pirogue en direction du cimetière.

A 15 heures, commencent les derniers préparatifs. Les occupants du hangar mortuaire, entièrement voilés et soutenus par leurs proches, vont prendre position au dégrad pour les derniers adieux (car ils n'iront pas au cimetière).
Le cercueil est une dernière fois porté à travers le village. Ce sont les adieux de la défunte à sa famille. Les objets ayant servi au deuil sont soigneusement ramassés, le sol du hangar gratté partout où a pu tomber la sanie cadavérique et le tout mis sur le *papay* qu'on place sur la barque mortuaire.

A 15 heures un tambour *apinli* est placé au dégrad pour appeler le mort (il s'agit évidemment d'empêcher le *yorka* de rester au village). Le mort se présente au dégrad. Le cercueil passe par-dessus un tronc de bananier fraîchement coupé, placé à la limite du village et de la plage. C'est le passage symbolique du mort hors du monde des vivants. Il est placé sur la pirogue tandis que retentissent les lamentations de ses proches. La scène ne manque pas de grandeur.

La pirogue s'éloigne lentement, le joueur de tambour placé à l'avant, tandis que les assistants descendent en long cortège se laver dans le fleuve des souillures de la mort.

A 16 heures on arrive au cimetière. Les porteurs du mort qui ont pris place dans la pirogue passent leur fardeau aux *ɔlɔmá* venus au bord du fleuve. Ceci pour marquer que ce sont les *ɔlɔmã* qui commandent au cimetière. Les porteurs assisteront seulement à la cérémonie.

Les femmes qui étaient venues porter la nourriture des *ɔlɔmã* s'en vont, leur travail terminé. Seules restent deux d'entre elles, pas spécialement âgées.

Nous arrivons sur un petit espace dégagé où a lieu un dernier interrogatoire. C'est Antonu, chef des *ɔlɔmã* de Asisi qui parle, tandis que Tansia (Dipélu I) et Tyolo (Dju), *basia* c'est-à-dire chef d'équipe des *ɔlɔmã* d'Asisi, servent de porteurs.

On demande à la morte les instructions pour le choix des hommes qu'elle désigne comme *busimã* (chasseurs, pêcheurs), destinés à procurer la nourriture aux invités le jour du *broko dɛ*. Le cercueil s'avance successivement vers 6 hommes. Chacun de ceux-ci demande : « Est-ce bien moi ? » Je vois le porteur de *tête*, les yeux étrangement fixes, avancer la tête dans leur direction.

A 16 heures, nous arrivons devant la fosse, à environ cent mètres de la rive. Elle est creusée à bords francs ; sa profondeur est d'environ 2 mètres, sa longueur 2 m. 50 et sa largeur 1 mètre. Elle a la forme trapézoïdale du cercueil.

On coupe en deux un banc d'un coup de sabre pour confectionner deux supports placés au fond de la fosse.

Le cercueil est descendu au fond à l'aide des cordes d'étoffe qui l'enserraient. Ces cordes sont ensuite retirées. Plusieurs coups de fusil sont tirés. Aucune parole n'est prononcée. Une dizaine de gros rondins d'environ 20 centimètres de diamètre sont placés côte à côte sur la fosse et la terre jetée dessus. Les *ɔlɔmã* travaillent à la pelle et à la houe, le tas de terre atteint rapidement un mètre de hauteur.

Le chef des *ɔlɔmã* arrête alors le travail. Il passe plusieurs fois sur la fosse en sautant à pieds joints. Puis, passant plusieurs fois autour de ses jambes le paquet de cordes d'étoffe, il s'adresse aux *akka* des assistants, les adjurant de ne pas rester dans le trou.

Le travail est ensuite repris. Les assistants non *ɔlɔmã*, moi compris, sont invités à jeter quelques pelletées de terre. On place au sommet du tertre le *papay* et les objets ayant servi au deuil, surmontés du banc de la défunte. Puis les assistants s'en vont sans hâte et se lavent au dégrad. Plusieurs coups de fusil sont encore tirés tandis que les canots s'éloignent.

Les tombes sont espacées de 10 mètres environ. Les morts ne sont pas groupés par lignages ; à mesure des besoins on étend le cimetière et on place le mort à la première place disponible. Ainsi Kotoïda (Awara Bakka) est placée à *côté* de Asoïda (Lapé), femme centenaire morte quelques mois auparavant.

On me montre les tombes de chefs de village que j'ai connus, Diolé († en 1951), Atikati († en 1953). Les tertres sont déjà à demi-tassés, la brousse y atteint un mètre de haut.

Un de mes canotiers verse un peu de tafia sur la tombe de sa mère qui est au bord du chemin. Aucun des assistants ne s'écarte du groupe pour aller sur la tombe de ses parents.

CÉRÉMONIES DE REMERCIEMENT. — Le 23 à 8 heures, le *lānli kuulu* est rassemblé et siège au bord du hangar mortuaire.

Les *ɔlɔmã* et d'une façon générale ceux qui ont travaillé au profit du mort (il n'en reste qu'une dizaine, les autres sont partis travailler) sont assis en face des hommes du lignage de la défunte.

C'est toujours Tafanié qui parle. Béna (Dju), assis devant les *ɔlɔmã*, tourné vers l'orateur, joue le rôle du répondant. Tafanié remercie tous ceux qui ont travaillé au profit du mort, en détaillant longuement les divers travaux, puis en citant les divers lignages : il répète la même chose sous plusieurs formes et son discours est interminable. Quelquefois il s'interrompt pour placer une bonne plaisanterie ou boire une rasade de tafia. On voit une dame-jeanne de 15 litres circuler à l'intérieur du hangar. Un incident éclate soudain. Baafu (Lapé) insinue que Agidibon (Aw.B.) se sert sans discrétion. Des paroles injurieuses sont échangées. Agibidon quitte le conseil. Brouhaha général. Le tumulte s'apaise après un quart d'heure.

L'orateur remercie maintenant les étrangers de passage, Saramaka et Djuka, qui ont assisté aux obsèques.

On dépose à terre une pagaie sur laquelle est attaché un paquet entouré d'étoffe. C'est la pagaie de la morte et le paquet contient ses cheveux. Ils sont conservés jusqu'au *broko dε* (il semble bien en fait que ce soit la raison de cette fête) afin de conserver le contact avec le *yɔrka* de la défunte pour les questions complémentaires que l'on peut avoir à lui poser[1].

Ensuite, quelques *ɔlɔmã* iront au cimetière enfoncer le paquet à l'intérieur du tertre.

L'assistance se dirige vers un endroit ombragé, car il est près de midi et le soleil est accablant.

Sosoman porte le devant de la pagaie et Tansia l'arrière. Sans qu'aucune question soit posée, ils circulent longtemps dans le village. Je les vois à plusieurs reprises faire des mouvements contradictoires, incliner la tête à la fois en avant et sur le côté.

Les voici de retour auprès de Tafanié. A ma grande surprise Tafanié pose des questions à voix basse, mettant ses mains en cornet devant sa bouche.

On voit à plusieurs reprises la pagaie répondre affirmativement, puis négativement. Aucun des assistants ne peut comprendre ce qui se dit, mais aucun ne manifeste d'impatience ni de doute.

Tafanié ordonne soudain à ses assesseurs de couper des baguettes : la défunte a demandé qu'on fustige les gens de son propre lignage, coupables d'avoir négligé les avertissements du *yɔrka*. A la vue de ces préparatifs les gens du lignage de Kotoïda

---

(1) Il semble que sur ce point la coutume envisage surtout le cas des proches parents du défunt en voyage sur la rivière au moment du décès, et qui n'ont pu assister à l'enterrement.

s'enfuient en désordre de toutes parts tandis que leurs adversaires les poursuivent, l'air de s'amuser beaucoup. Les uns se réfugient dans l'eau, d'autres dans la brousse ; aucun ne peut être rejoint.

Correction toute symbolique d'ailleurs, car au bout de 10 minutes on les voit reparaître et reprendre leurs places dans l'assistance.

Les obsèques sont terminées. Seuls les proches de la morte restent assis dans leur hamac sous le hangar mortuaire. Ils resteront là jusqu'au *broko dɛ*.

PAIEMENTS DES *ɔlɔmà*. — Les *ɔlɔmà* se partagent un lot d'étoffes en tenant compte de ce qu'ils ont reçu dans les obsèques précédentes. Cela ne paraît pas soulever de discussion. Si ensuite quelqu'un qui n'a pas fourni de travail désire prendre une de ces *étoffes*, il le peut, en offrant du tafia à l'assistance.

Funérailles des gens morts en voyage. Si un homme meurt au cours d'un voyage lointain, on prélève sur le cadavre avant de l'enterrer, ses cheveux et ses ongles, qui seront rapportés à son village natal ; il est admis en effet que tant qu'une parcelle du cadavre n'est pas enterrée, le *yɔrka* y reste attaché ; cheveux et ongles permettront donc l'interrogatoire du *yɔrka* et seront enterrés au cimetière avec les rites habituels.

Broko dɛ. Le huitième jour après la mort, a lieu une cérémonie appelée *broko dɛ*, qu'il ne faut pas confondre avec la levée du deuil. Cette cérémonie marque la fin des rites mortuaires proprement dits ; quand elle est terminée, on ne peut plus interroger directement le défunt ; la période du deuil commence.

C'est une cérémonie très simple qui attire peu de monde et se passe presque entièrement dans le cadre du lignage.

A la tombée du jour on commence à raconter des Anansi toli, ces contes traditionnels qui font vibrer en commun les assistants et créent une ambiance particulière. Puis viennent les danses *sɔ̃ngɛ*, *susa* et *awasa* qui durent toute la nuit.

Le lendemain chacun s'occupe à de menus travaux dans le village, tandis que les femmes préparent le repas. C'est la cérémonie dite *lowɛ nyã*, qui a lieu au bord du hangar mortuaire, vers 4 heures de l'après-midi. Chaque femme du lignage apporte un grand bol de riz et un petit bol contenant soit un morceau de viande cuite en sauce, soit du poisson. Le plus âgé des hommes du lignage fait étendre par terre au bord du hangar, de grandes feuilles de bananier ; il prend un peu de chaque plat et le dépose sur les feuilles, tout en s'adressant aux ancêtres dans la langue ordinaire, sur le ton d'une conversation familière : « Morts de la famille, venez, venez manger aujourd'hui. »

Cela dure peut-être un quart d'heure, tandis que les assistants sont assis, immobiles et recueillis. Les ancêtres sont supposés manger la partie spirituelle de la nourriture — *kaaka fu nyã*.

Puis les anciens font ranger au bord du hangar 5 ou 6 petits enfants d'une dizaine d'années, dont chacun tient une cuvette renversée. Un homme les maintient alignés

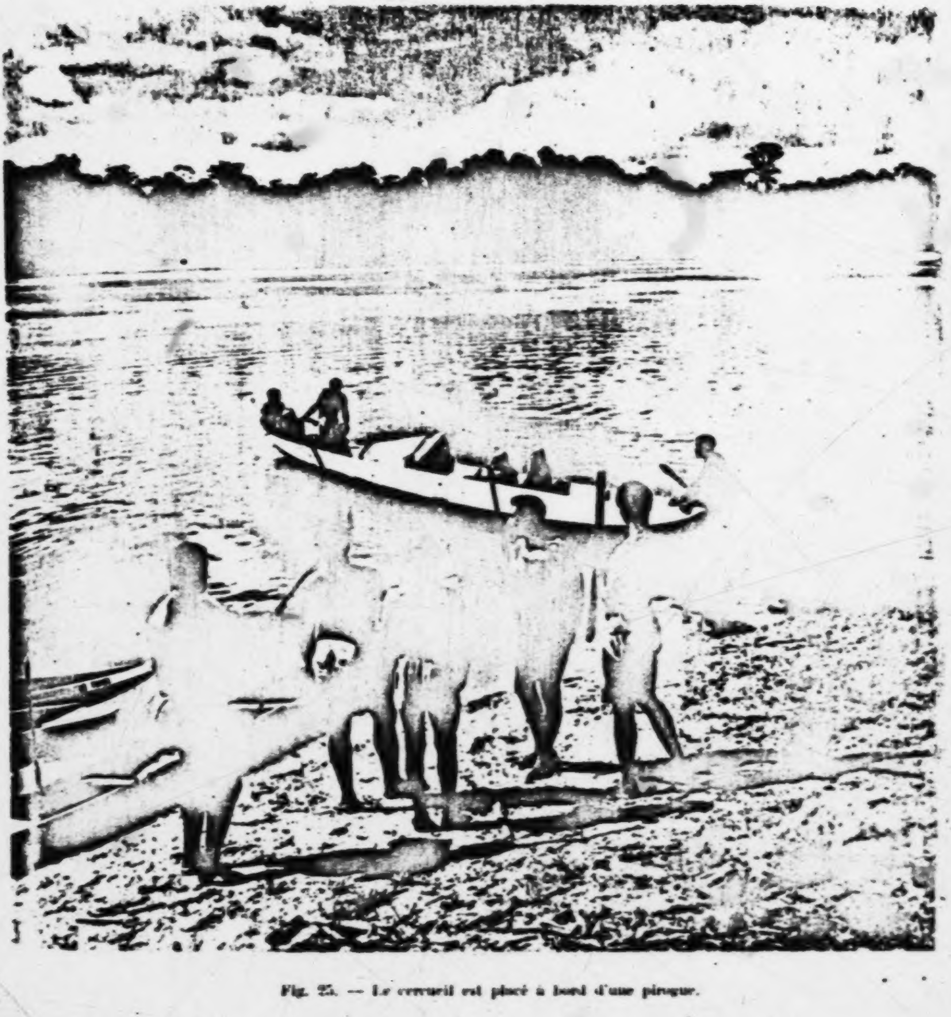


Fig. 25. — Le cercueil est placé à bord d'une pirogue.

[facing p. 174]

à l'aide d'une longue baguette. Puis, à un signal, il relève la baguette et les enfants se précipitent avec des rires et des cris sur la part des ancêtres, chacun emportant tout ce qu'il a pu recouvrir de sa cuvette. La cérémonie se termine par un joyeux repas pris en commun par tout le lignage, symbole de la communion entre les morts et les vivants.

Les cimetières. Il y a deux cimetières en pays Boni : l'un sur les terres du lignage Dikan pour les gens habitant la rive française, l'autre en aval de Kotika pour les habitants de ce village. Ce sont des endroits quelconques que rien n'annonce de la rive, car ils sont couverts comme le reste du pays par la forêt secondaire. Les morts y sont enterrés dans des tombes alignées parallèlement au fleuve, à peu près à 7 mètres de distance les unes des autres. Les morts sont placés la tête tournée vers le fleuve. Il n'existe pas de séparation par lignage à l'intérieur du cimetière.

Les tombes ne sont marquées par aucun ornement et au bout d'une dizaine d'années le tertre s'étant tassé, aucune trace de l'ensevelissement ne subsiste.

Jamais on ne nettoie les tombes. Seuls les chefs *ɔlɔmã*, qui ont reçu une instruction spéciale connaissent les tombes des principaux chefs et les limites du cimetière.

Les Boni ne se rendent jamais au cimetière individuellement, et ne font pas d'offrandes sur la tombe de leurs proches. Quelqu'un qui fréquenterait le cimetière individuellement serait soupçonné d'être un *wisimã* cherchant à capturer le *yɔrka* d'un mort.

Les cimetières, même s'ils sont à proximité immédiate des villages, ne leur sont jamais reliés directement par des chemins, et les morts sont transportés en canot. En procédant ainsi, on espère isoler les villages des influences maléfiques.

Si quelqu'un est mort noyé, on l'enterre à l'écart du cimetière. D'après M. W. F. van Lier, chez les Djuka tous les noyés sont supposés avoir été victimes d'un *kunu* ; les Boni n'ont pas cette conception et déclarent avoir perdu le sens de cette coutume ; on remarque du reste qu'ils observent le deuil des noyés selon les rites habituels.

Les enfants ne sont enterrés avec les cérémonies normales qu'à partir de 6 ans environ. La règle est la suivante : un enfant est enterré au cimetière et on fait *broko de* pour lui si l'enfant suivant de la même mère commence à marcher.

Les enfants en bas âge sont enterrés sans cercueil à un emplacement spécial en bordure de chaque village ; on place simplement une planche sur le corps avant de combler la fosse. On a l'idée que les enfants très jeunes n'ont pas de force vitale, et que leur *yɔrka* ne peut nuire.

LE DEUIL

Après l'enterrement, les femmes du mort (ou le mari si c'est une femme), les plus proches parents du côté maternel, ainsi que les enfants, séjournent encore huit jours dans le hangar mortuaire, jusqu'au *broko de*.

Les obligations du deuil se limitent dès lors, pour les proches parents du mort, à s'abstenir pendant un an de danser, de porter des bijoux ou de trop beaux vêtements ; il en va tout autrement pour le conjoint du mort ; les Noirs Réfugiés admettent en effet, comme les Créoles de Surinam, la persistance de la jalousie sexuelle du mort, dont pendant un an le *yɔrka* est supposé demeurer en contact des vivants.

Condition du conjoint en deuil. Le principe est que le conjoint survivant, jusqu'à la levée du deuil, est soumis à la volonté du mort. Pour matérialiser cela de façon évidente, il ne peut, pendant toute cette période, porter ses vêtements habituels, mais doit s'habiller exclusivement des étoffes prélevées à son intention sur celles que le défunt possédait, ou données par les plus proches parents maternels du défunt.

Pendant la durée du deuil, toute incartade du conjoint survivant attirera sur lui la vengeance impitoyable du *yɔrka* ; il importe qu'il se fasse oublier, qu'il ait un maintien modeste et décent. Le mort pourrait lui en vouloir d'avoir gardé sa santé et sa beauté. Aussi va-t-on s'efforcer de donner au conjoint survivant l'aspect d'un être misérable et malheureux. La parenté du mort est spécialement intéressée à ce que cette discipline soit observée, car dans le cas contraire le *yɔrka* du mort retournerait sa vengeance contre son propre lignage. Pendant tout le deuil l'ensemble du lignage se considère comme en danger. Aussi la coutume veut-elle que pendant toute cette période le veuf (ou la veuve) soit placé sous le commandement du lignage du mort.

En cas de concubinage, le deuil est pris par le conjoint, même si les relations n'ont pas été rendues officielles. On cite l'exemple de Way (Boniville) qui avait pris le deuil d'un Djuka avec qui elle avait commencé à vivre, avant qu'il n'ait pu la demander officiellement.

Conditions des personnes en deuil. La condition d'un veuf est exactement semblable à celle d'une veuve, ce qui tend à montrer qu'aux yeux des Noirs Réfugiés les défunts, hommes et femmes, ont le même niveau d'être, et le même pouvoir sur les vivants.

Le conjoint survivant est placé sous la protection des ancêtres du lignage du conjoint défunt. Sans cette protection assurée par les prières des gens de ce lignage, il se trouverait sans défense. La preuve en est que la principale sanction contre lui est de lui lever le deuil prématurément, en allant au *fraga liki* dire aux ancêtres qu'on se désintéresse de lui. Cela revient indirectement à le maudire (voir ci-dessous l'exemple de Gamba).

Le conjoint en deuil est extrait temporairement de son lignage et placé sous la pro-

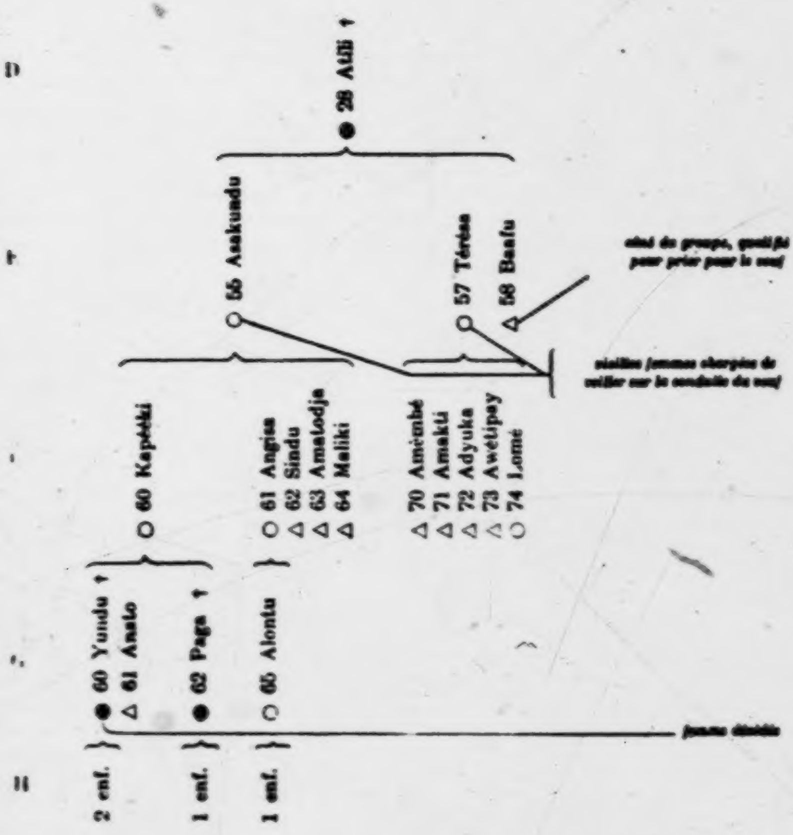

D
E
F
G
H
28 Atili †
55 Asakundu
57 Térésa
58 Baafu
aîné du groupe, qualifié pour prier pour le neuf
vieilles femmes chargées de veiller sur la conduite du neuf
60 Kapééki
61 Angisa
62 Sindu
63 Amatodje
64 Maliki
70 Amémbé
71 Amakü
72 Adyuka
73 Awétipay
74 Lomé
60 Yundu †
61 Ánato
62 Paga †
65 Alontu
femme décédée
2 enf.
1 enf.
1 enf.

Fig. 21. — Généalogie de la fraction Lapé 2. Fonctions résultant de la mort de Yunda.

tection du lignage du conjoint défunt, dans une condition correspondant à celle du client de la société antique.

Il ne peut plus prier ses propres ancêtres. S'il est malade, il demande aux anciens du lignage du conjoint défunt de prier pour lui leurs propres ancêtres.

L'homme en deuil est dispensé de certaines obligations et responsabilités :

— Il ne peut prendre part à un conseil de son lignage ;

— S'il y a bagarre entre son lignage et un autre, il ne peut être pris à partie ;

— On ne peut prélever une partie de sa pêche en cas de grande nivrée ;

— Il est dispensé de ses obligations funéraires en tant que *siand* ou *kisimd*.

L'homme en deuil est placé sous le commandement collectif du lignage de sa femme, mais en fait sous le commandement des proches parents de celle-ci : mère, grand-mère, oncles et tantes au sens propre. C'est la parenté naturelle qui joue en matière de deuil, la parenté classificatoire n'intervient que si tous les proches parents sont décédés.

Ce sont en général de vieilles femmes de cette proche parenté qui sont chargées de surveiller le comportement du veuf, et en contrepartie de veiller à ce qu'il ne manque pas du nécessaire.

Par exemple Alémin (Aw.B.1) était marié à Yundu (L2, G60) de la fraction Lapé 2, vivant au village de Loka. Quand elle mourut en mai 1957, il a été placé sous le commandement de Asakundu (L2, E55), grand-mère de sa femme, et de la sœur de Asakundu, Térésa, vivant à Boniville. Comme il n'avait pas encore construit de case pour sa femme, on lui enjoignit de venir spécialement se bâtir une petite cabane au village Loka, pour résider auprès de Asakundu. S'il était malade, c'était △ Baafu (L2, E58), aîné du groupe, qui devait prier pour lui. Alémin n'a eu affaire ni au chef du lignage Lapé, ni aux oncles au sens classificatoire de sa femme du groupe Lapé 1.

Pour Diamanti (Aw.B.2, E56, † en 1955), son conjoint Booki (K3, E133) passa le deuil dans la maison que Diamanti s'était fait construire par un précédent mari. Ce furent ○ Emma, mère de Diamanti, et Sanéti, sœur cadette d'Emma, qui exercèrent la surveillance sur lui, sous la responsabilité de △ Akodo, frère de la morte (tous les oncles au sens propre étant morts). Booki n'eut affaire ni aux oncles au sens classificatoire, ni au chef du lignage Awara Bakka.

Quand Atuku (Aw.B.1, D20) mourut (1956), son mari Nétali fut placé sous le commandement de Kondoku, frère de Atuku, tous les oncles au sens propre et au sens classificatoire étant morts.

La sujétion qu'entraîne ce deuil ne doit pas être considérée comme symbolique. Elle pèse sur le conjoint survivant d'un poids intolérable que seule permet de supporter la conviction qu'elle est l'unique moyen de protection contre la jalousie du défunt. Non seulement le veuf (ou la veuve) ne fait rien pour s'en s'affranchir, mais au moindre malaise il ajoutera de sa propre initiative à la rigueur de sa condition.

Le veuf ne peut plus utiliser ses vêtements et ustensiles personnels ; il conserve son hamac et son *fusil*. Tout le reste, vêtements (prélevés sur le deuil), ustensiles divers, lui est fourni par le lignage de la morte. Chaque femme de ce lignage doit lui donner un peu de ce qu'elle prépare. Lui-même ne doit rien demander.

Il ne peut se déplacer sans l'autorisation de ses surveillantes, et seulement pour un motif précis. Par exemple, quand Alémin a trouvé du travail auprès d'un européen en octobre 1957, les deux vieilles femmes qui étaient chargées de sa surveillance sont venues le livrer à son employeur comme un prisonnier, précisant notamment qu'elles lui interdisaient de débarquer dans tels ou tels villages où il n'avait rien à faire.

Alémin a été autorisé à assister au deuil de sa mère, mais il n'a pris part à aucune des cérémonies. Il n'a pas assisté à l'interrogatoire de la morte portée dans son cercueil, et n'a pas été mis au courant des dispositions prises pour partager l'héritage.

L'homme en deuil n'habite pas forcément dans la case qu'il avait fait bâtir pour sa femme, mais dans une case qu'on lui désigne. Il peut (c'est le cas de Alémin) être invité à construire une petite case qui, à la fin du deuil, deviendra la propriété de sa belle-mère.
Quand la maison a été léguée, l'héritier ne peut en prendre possession que si le conjoint n'a pas reçu l'ordre d'y résider. Ce n'est qu'à la fin du deuil qu'il entre pleinement en possession de ses droits.

L'homme en deuil ne peut sortir de sa maison à la nuit tombée, spécialement les nuits où l'on danse après avoir appelé tous les ancêtres. Il aurait tout à craindre des *yorka*.
Il peut circuler dans le village et adresser la parole à qui le veut, mais ne doit pas plaisanter ni assister à des réjouissances quelconques, pas même entendre des contes. Non seulement il ne peut faire la cour à une femme, mais encore il lui est interdit de faire des ouvertures discrètes, même par personne interposée, en vue d'un remariage.

Il ne peut se promener torse nu et tête nue ; Alemin portait en permanence un affreux tricot et un béret troué.

Il ne peut ni danser ni chanter (même seul). S'il a un *gadu*, ce *gadu* est appelé et invité à ne pas monter à la tête de son « maître » pendant la durée du deuil. C'est le doyen du lignage de l'intéressé qui prononce cette adjuration.
Toutefois il existe une restriction. Si on a absolument besoin de consulter ce dieu, on demande au veuf de retirer ses vêtements de deuil et de reprendre pendant quelques heures ses propres vêtements. La consultation a lieu en privé dans une case, puis le deuil reprend.

Il observe l'interdit fondamental *(kwasi kina)* de la défunte en plus du sien.

Il doit absolument passer la fête *goli* (jour de l'an) dans la famille de la défunte.

Telles sont les principales obligations et interdictions qui régissent la vie de l'homme en deuil, pendant une période d'au moins 18 mois, qui peut même se prolonger jusqu'à deux ans et davantage (fin 1958, le deuil de Yundu, † en mai 1957, n'était toujours pas levé, et Alémin n'espérait pas en être libéré avant le printemps de 1959).

Les obligations se trouvent encore aggravées pendant les trois premiers mois par des dispositions particulières.

Pendant ces trois premiers mois, le *dipi baaka* ou deuil profond, l'homme en deuil doit conserver l'attitude de la plus vive douleur. Il ne quitte la maison qui lui est attribuée que pour les travaux indispensables, et ne s'éloigne pas du village de la défunte ; il reste les yeux baissés, ne regardant personne en face sinon les membres de la famille de la morte. L'usage voulait même qu'il s'appuyât sur un bâton comme une personne épuisée, mais le grand man actuel a supprimé cette coutume.

Après 3 mois, on fait une offrande auprès du *fraga liki* du lignage du mort, lui exposant combien son conjoint a respecté sa mémoire et lui demandant la permission d'alléger les manifestations de sa peine. Le deuil est alors allégé, mais l'homme en deuil continue à porter un bandeau autour de la tête ou à tout le moins un vieux béret.

L'homme en deuil, pendant les premiers mois, n'a d'autre responsabilité que de chasser et de pêcher sur ordre du lignage de la défunte. Il fait lui-même sa cuisine avec les aliments qu'on lui remet ; il coupe un abattis pour sa belle-mère ou une autre femme de la parenté de la défunte, qui l'exploitera avec lui. Ensuite, il reçoit l'ordre d'aller gagner l'argent nécessaire à l'importante contribution qu'il doit apporter à la fête de levée du deuil. Pendant toute la durée du deuil il doit rendre compte de ses travaux et de ses déplacements.

Quand approche la fin du deuil, il doit faire un travail au profit de sa belle-mère, en général refaire la toiture de sa maison, ou encore lui construire un canot.

Ces dispositions ne comportent aucune sanction matérielle. Comme le reste de la vie sociale des Noirs Réfugiés, elles reposent entièrement sur la crainte d'une sanction suprahumaine.

Après la levée du deuil, la personne en deuil peut se remarier sans autre délai.

Conditions des veuves et des coépouses d'un veuf. La condition d'une femme en deuil est à très peu de chose près identique à celle d'un veuf. Elle réside pendant la durée du deuil dans la maison de son mari décédé, sous la surveillance des proches parents maternels de celui-ci. Le lignage du mort lui prête tous les objets dont elle a besoin, et lui fournit les denrées d'importation (sel, pétrole, savon) dont elle fait usage. Elle peut par contre user librement des produits de l'abattis que son mari avait coupé pour elle, puisqu'il est admis que ces produits sont la propriété exclusive de la femme.

La veuve, avant de sortir du deuil, doit se procurer au minimum l'argent nécessaire à une dame-jeanne de tafia, comme contribution à la fête de levée de deuil. Elle doit faire à la mère de son mari un cadeau de quelques touques de couac.

Une femme enceinte prend le deuil exactement selon la loi commune. La coutume décrite par plusieurs auteurs chez les Saramaka, selon laquelle la femme enceinte doit rejoindre un des « frères » de son mari, ne s'applique pas aux Boni.

Il y a quelques atténuations à la rigueur du deuil en ce qui concerne les femmes âgées. Par exemple en 1956, Lémiki (70 ans), habitant Boniville, était en deuil de son mari Tabiki (Awara Bakka, mais résidant depuis son enfance auprès du lignage Lapé, à Loka où il avait été élevé par son père). Lémiki passait alternativement trois semaines dans sa maison et trois semaines dans celle de son mari. C'était Asamani, sœur de même père de Tabiki, qui exerçait le commandement sur elle.

Cet exemple remarquable montre qu'en matière de deuil (droits et devoirs), le principe de *résidence* joue un rôle essentiel. Celui qui a été élevé par son père est à cet égard extrait de son lignage, qui perd tout droit et tout regard sur la conduite du deuil.

Les coépouses d'un veuf sont soumises au deuil au même titre que lui, et pour le même motif, puisqu'elles sont visées par la jalousie du *yorka* de la défunte.

Cependant elles sont autorisées le plus souvent à demeurer dans leur famille maternelle. Passée la période du *dipi baaka*, elles peuvent reprendre des relations conjugales avec leur mari, mais à des intervalles de plusieurs semaines et sans qu'il puisse passer la nuit avec l'une d'elles. Chaque fois il doit demander la permission du chef de lignage de la défunte.

Un incident. En 1957, le Saramaka Gamba (75 ans), veuf de Way (Dip. I), a causé un incident sérieux en refusant à plusieurs reprises l'obéissance qu'il devait au lignage de celle-ci, sous prétexte qu'il était âgé et savait se conduire.

Son fils Maliki (né d'une femme Saramaka) qu'il élevait, marié à la fille de Way, était allé à la pêche en haut du Litani. Au retour, Kwau (80 ans), frère aîné de Way, lui reprocha d'être parti sans autorisation, lui faisant remarquer que son père, Gamba, étant par le deuil placé sous son commandement, lui-même s'y trouvait aussi de ce fait. Gamba n'admit pas ce raisonnement et les deux vieillards se battirent. Ce fut un beau scandale. Kwau et les anciens du lignage de Way vinrent devant le *fraga liki* du village de L'Enfant Perdu, pour lever son deuil séance tenante (ce qui, rappelons-le, équivaut à le maudire, en le livrant à la vengeance du *yorka* de la défunte).

Des membres de la famille de Way allèrent casser les carbets de Gamba et de son fils, qui demeurèrent cachés dans la brousse quelque temps. Puis Gamba fit intercéder les chefs de village et obtint son pardon. Les anciens du lignage de Way allèrent au *fraga liki* prononcer les paroles remettant les choses dans l'ordre.

La levée du deuil. La fête de levée du deuil -*puu baaka*- est célébrée 18 mois à 2 ans après l'enterrement. Le délai peut être un peu plus long car le plus souvent le village célèbre cette fête pour plusieurs de ses morts en même temps. C'est une lourde charge car les fêtes de levée de deuil attirent beaucoup de monde et il faut que chaque assistant trouve à manger et à boire à discrétion.

Cette fête est célébrée dans le cadre du village et non dans celui du lignage. Elle sera célébrée de la même façon pour un Djuka mort dans un village Boni, pourvu qu'il ait résidé là suffisamment longtemps. En pareil cas les dépenses sont réparties également sur tous les habitants du village. Mais si le défunt avait dans le village des proches parents, enfants, neveux ou frères, ce sont eux qui supportent la charge principale. Les membres du lignage du défunt établis dans d'autres villages contribuent également aux dépenses et à l'organisation de la fête, mais de façon symbolique.

Un conseil *(kuutu)* des habitants du village fixe la date ; pendant les 15 jours qui précèdent, chacun est à l'œuvre. Les femmes décortiquent et vannent le riz, préparent de grandes quantités de couac et de jus de canne à sucre. Les *busiman* parcourent la brousse et font boucaner viande et poisson. Chacun selon ses moyens achète tafia, sucre, chocolat et autres denrées appréciées des Noirs Réfugiés.

La célébration des rites occupe toute une semaine. C'est que, dans la pensée des Noirs Réfugiés, l'influence du mort ne peut être éliminée que progressivement, par la répétition du rite de séparation.

Le premier jour, on appelle par des formules frappées sur le tambour *apinti* le *yorka* des morts dont on va lever le deuil. Puis ont lieu des danses de possession.

Le deuxième jour est réservé à la préparation matérielle des cérémonies qui vont suivre.

Le troisième jour, le conjoint en deuil, s'il y en a un, est conduit par les membres du lignage du défunt sous le hangar mortuaire. On l'habille de rouge et il est félicité pour avoir bien gardé le deuil. Puis on le mène à la rivière et de vieilles femmes du lignage du défunt commencent à le laver en adjurant le *yorka* de se séparer de lui.

Le quatrième jour, à la tombée de la nuit, tous les assistants se rassemblent au hangar mortuaire. On récite des contes *(Anàsi tɔli)*, des improvisations *(mato)* et des énigmes *(tɔto)*. Cette phase de la fête a pour but de concentrer l'attention des auditeurs ; elle crée une chaude atmosphère collective qui imprègne les assistants, amenant chez eux des émotions intenses et colorées.

Viennent ensuite les danses, toujours dans l'ordre, *sɔŋge*, *susa*, *awasa*, rythmées sur le tambour *apinti*. Ces danses ne sont pas des danses de possession et ne paraissent pas avoir elles-mêmes de sens religieux ; toutes comportent des chœurs dans lesquels les chanteurs ne s'accompagnent d'aucun instrument ; ces chants n'ont d'autre sens que d'exalter la vie ; les Noirs Réfugiés y trouvent leur meilleure expression artistique. Nombre d'entre eux témoignent d'une fantaisie éblouissante ; les sujets en sont très variés et chaque année on en crée de nouveaux. Mais il est un certain nombre de « classiques » qu'on voit revenir dans chaque fête. Citons : *l'homme qui appelle son chien perdu dans les bois* ; *le chant de la rivière Balen* ; la femme qui veille sur sa fille, etc. Ces chants sont d'une grande beauté et dans les grandes fêtes de deuil, il est difficile de les entendre sans émotion. Chants et danses se poursuivent sans interruption jusqu'au retour du soleil. C'est ce qu'on appelle *broko de*, « casser un jour ». Ce rite, qui a une valeur essentielle aux yeux des Noirs Réfugiés, paraît être l'affirmation par le groupe du triomphe de la vie sur la mort.

Le 5ᵉ jour, on sert aux invités sous le hangar mortuaire, une sorte de buffet. L'après-midi il y a l'offrande de nourriture aux ancêtres, *lɔwe nyã* ; ce rite est une communion entre les morts et les vivants.

Le 6ᵉ jour au matin, la cérémonie se termine par l'offrande de l'eau, célébrée non au *fraga tiki* mais au bord du hangar, à l'intention des ancêtres. On invoque une dernière fois le *gorko* du mort (ou de la morte) en lui demandant de se séparer définitivement de son conjoint et de le laisser en repos ! « *U puu a umã a baaka; yu ãyga umã yu paali lide, na: mu siki, na: wã sani mu du ãy, a mu de bũ*. (Nous levons le deuil de (cette) femme ; toi et la femme vous vous séparez aujourd'hui ; elle ne doit pas être malade, il ne doit rien lui arriver, elle doit aller bien) ».

On s'adresse ensuite au défunt au nom des gens de son village : « Nous en avons fini avec toi, reste là où Dieu t'a placé. »

Le conjoint en deuil est de nouveau lavé à la rivière par de vieilles femmes ayant elles-mêmes supporté le deuil.

Puis on s'adresse aux *gorko* des ancêtres et aux entités de l'au-delà qui sont supposés être venus en foule : « *Ala sani di kom ya, yu mu luku ala ãyga bũ ; u kaba ãyga yu; yu sa: waka ala pesi ;* (Chacun des êtres qui êtes venus, sois bienveillant envers nous tous ; nous avons fini avec toi, tu peux aller n'importe où) ».

Le 7e jour, la plupart des assistants commencent à se retirer. Une cérémonie intime réunit les proches parents du défunt dans la maison même où il est mort. Ils pleurent et se lamentent une dernière fois. Puis on fait une dernière offrande de nourriture dans la maison même, et on répète l'adjuration : « Nous en avons fini avec toi ; reste là où Dieu t'a placé. »

Le 8e jour, le conjoint dont on vient de lever le deuil est reconduit solennellement à son village par les gens du lignage du mort. On le congratule, il offre à boire et à manger à toute l'assistance. Ce qui pouvait lui rester d'économies disparaît à cette occasion.

Il doit dormir trois nuits dans son village, toujours sans pouvoir avoir de relations avec une femme. Ce délai passé, il vient rendre les vêtements rouges que le lignage du mort lui avait prêtés. C'est alors seulement qu'il est libre.

Notes prises à Boniville en nov. 1957 à l'occasion de la levée de deuil de Béniti. Cette fête est donnée pour la levée de deuil de ○ Béniti (Dju, E5, habitant Boniville, † en 1955 à 75 ans), de △ Tito, (Kotika, Boniville, † en 1955, à 15 ans) et de △ G..., garçon de 10 ans, fils d'une femme du village l'Enfant Perdu (Dip.I), mort à Boniville où il était élevé par Térésa. La fête est donnée plus de deux ans après la mort. Parfois, quand il n'y a pas de conjoint soumis au deuil (ce qui est le cas ici), on attend davantage encore pour pouvoir grouper les levées de deuil de plusieurs défunts du même village en une seule cérémonie. Le déroulement des rites montre qu'on attache bien plus d'importance à Béniti qu'aux deux jeunes garçons ; en fait, la cérémonie lui est consacrée à peu près exclusivement.

Les cérémonies de levée de deuil à Boniville sont particulièrement intéressantes, car ce village comprend des ressortissants de 5 lignages différents. La répartition des fonctions et des charges permet de mieux comprendre la pensée des Boni relative à l'organisation sociale ; le principe de résidence joue le rôle déterminant. La cérémonie a lieu au village où les défunts résidaient, quel que fût leur lignage. La charge de l'organisation est répartie à peu près également entre tous les habitants du village. Les membres des lignages des défunts habitant les autres villages assistent à la cérémonie, mais leur contribution est beaucoup moins importante.

Le 8 novembre (journée dite *busimà kon*), à midi, la fête commence par l'arrivée des buchiman qui, la selmaine précédente, avaient pêché et séché du poisson pour la fête.

Les buchiman sont placés sous le commandement de △ Tofloto (K). Ce sont tous des volontaires (celui qui se dispenserait de rendre ce service serait exposé à être abandonné seul le jour où il aurait à supporter le poids du deuil d'un de ses proches parents). Le poids principal du deuil est supporté par le village de Boniville. Les gens de la fraction principale des Dju (village Asisi) fournissent une contribution assez importante quant au temps passé à la pêche, mais symbolique quant à la fourniture de tafia et de vivres importés.

Ces buchiman étaient à l'œuvre depuis le 25 octobre, pêchant et salant du poisson :

	pour Boniville	pour Asisi-Dju
Fintiman Klémenti Doni Alibi	fils et petits-fils de Béniti (Dju)	3 hommes de plus de 20 ans
4 jeunes gens du lignage	Kotika	4 à 5 adolescents
1 — —	Dip. I	
2 — —	Lapé	
1 — —	Papaïston	
2 — —	Poti	

Au total ils ont fourni quinze jours de travail mais chacun a recueilli pour son compte environ 15 kilogrammes de poisson sec.

Les buchiman, montés dans cinq grandes pirogues ornées d'oriflammes multicolores, approchent du dégrad de Boniville où se trouvent massés tous les jeunes gens du village, les hommes armés de leurs fusils, les femmes brandissant des bannières faites de camisas neuves. Les hourrahs retentissent, ponctués de centaines de coups de fusil. Dans une ambiance enthousiaste, les buchiman font leur entrée dans le village et vont rendre compte de leur mission au conseil rassemblé sous le hangar mortuaire. Selon la coutume ce conseil est improvisé au dernier moment par les anciens se trouvant là, sans distinction d'origine, et ne comporte pas de commandement défini.

4 paniers de poisson séché sont déposés au bord du hangar, pour la fête de levée de deuil, puis chacun va chercher et ranger dans sa maison un gros panier personnel.

Les poissons destinés à la fête sont distribués entre les femmes chargées de les préparer.

Vers 14 heures, les anciens sont rassemblés dans la partie Ouest du hangar ; dans la partie Est, les proches des défunts dont on va lever le deuil se lamentent.

Plusieurs tambours *apinli* sont apportés et placés latéralement.

Les buchiman exécutent la danse *kwadyo* qui semble être une danse guerrière africaine ; ils tiennent un bâton devant eux et font le geste de mettre en joue.

Cela dure environ une demi-heure.

Les invités continuent d'arriver isolément et s'installent aux abords du hangar mortuaire, assis sur leurs petits bancs.

Vers 15 heures, les tambours recommencent à battre. C'est Bukuman, maître dans l'art de parler avec le tambour, qui frappe les formules d'appel, les autres lui donnent la réplique.

Le tambour parle longuement[1]. Un ancien me traduit approximativement : « Autres villages, taisez-vous, car il y a une grande fête au village du grand man ».

« Nous qui sommes vivants actuellement, nous allons faire ce que nous ont appris nos ancêtres voici longtemps ».

Aux morts dont on va lever le deuil, on s'adresse directement ensuite, les appelant par leur nom si ce sont des hommes ; pour les femmes comme Béniti, qu'on ne peut appeler directement car les femmes n'ont pas de nom de tambour, on appelle un de leurs proches défunts, ici Diolé †, frère de Béniti : « Dis à ta sœur que nous allons nous séparer d'elle, car voici longtemps que nous portons son deuil et c'est la coutume, telle que les ancêtres l'ont faite avant nous ».

« Ancêtres, venez, approchez-vous de nous, nous allons verser pour vous le tafia et le jus de canne. »

(Des libations sont faites à l'intérieur du hangar). Le tambour s'adresse ensuite aux assistants :

« Vous qui avez des *obia* pour que le sabre ne vous coupe pas, pour que le verre cassé ne vous blesse pas, qu'attendez-vous ? Vous restez assis, avez-vous peur ? ».

A ces mots, plusieurs des assistants se dressent et se mettent à danser, cherchant la transe de possession. Quelques-uns courent dans le village et reviennent en courant, portant des tiges de bananiers. D'autres traînent des spathes épineuses d'awara ; deux brandissent un vieux canot démoli.

Le tambour bat furieusement le rythme de Kumenti. Une partie des danseurs, pris d'un délire furieux, sautent et trépignent. Certains prennent sous le bras des spathes épineuses d'awara[2] ou se les passent autour du cou.

Une partie des assistants sont pris à leur tour de transes, dont les gens d'âge mûr et de caractère sérieux, comme Fintiman, qu'on emporte évanoui.

Deux possédés, un homme (Ernest, Kotika) et une femme (Awini, Boniville), enduits de *pemba*, sont en proie à des contorsions extraordinaires. Ernest se casse une bouteille sur la tête avec une force telle que les morceaux jaillissent à plusieurs mètres. L'un et

---

(1) Il s'agit davantage de formules conventionnelles que d'un langage ; deux sons différents peuvent être obtenus du tambour, en frappant respectivement avec les doigts et avec la paume.

(2) Palmier épineux (*Astrocaryum vulgare*) dont les épines acérées, longues de près de 10 centimètres, sont particulièrement redoutables. Il est impossible de ramasser à mains nues une spathe d'awara sans se blesser.

l'autre dansent sur les genoux pendant un temps appréciable (le lendemain du reste Awini viendra se faire soigner). L'assistance manifeste une joie frénétique.

Vers 17 heures commence la danse *sɔŋgɛ*. Trois tambours *apinti* sont placés sur la face Ouest du hangar. L'orchestre est complété par un vieux canot retourné que sept à huit hommes frappent avec des bâtons.

Les figures sont à peu près semblables à celles de la danse *awasa*, sauf que les danseurs avancent en frappant du pied gauche.

Suivent des chants, mais entièrement couverts par le tambour et sans grand intérêt musical.

2e jour, 9 nov. Journée appelé *pau de* (« on retire une journée »). Ce jour-là aucun rite n'est exécuté. Chacun vaque à ses occupations. Les femmes pilent et vannent du riz.

3e jour, 10 nov. Journée dite *lolo mata* « on roule les pilons ». Ce jour-là on porte au bord du hangar mortuaire les pilons, le bois de chauffage et tout ce qui est nécessaire à la préparation de la nourriture du lendemain[1].

4e jour, 11 nov. Journée dite *poti ala sani na a kεε ɔsu* (« mettre toutes choses dans le hangar mortuaire »).

Vers 14 heures les jeunes gens qui ont été couper du bois de chauffage reviennent dans des canots ornés de fanions, au milieu des hourrahs et des coups de fusil.

A 15 heures les *basia* circulent dans le village, appelant les femmes qui apparaissent de toutes parts, portant de lourds paniers de cassave.

Les vivres préparés pour la fête sont apportés au bord du hangar. Nombre d'assistants ont apporté une bouteille de tafia. Les *basia* accumulent tout le tafia dans de grandes dames-jeannes. Au total il y aura 6 dames-jeannes de 15 litres de tafia et autant de jus de canne.

Vers 8 heures du soir, les assistants se rassemblent autour du hangar mortuaire où sont assis les joueurs de tambour et les conteurs de *mato* (Anansi Toli). Amémbé, du village Loka, commence à raconter une histoire qu'on n'écoute guère, l'assistance restant bruyante et distraite. Les répondants ponctuent son discours d'approbations : « hiya ba ! na so ! ». A quelques passages de l'histoire (quand Anansi a réussi à tromper sa victime), l'assistance s'esclaffe, les tambours battent, le conteur et ses répondants chantent et dansent. Peu à peu l'assistance s'échauffe, participe intensément à l'histoire.

Un autre conte suit, raconté par Adiiso, chef du lignage Dju (Asisi). L'assistance est surexcitée, les intermèdes de danse se font de plus en plus nombreux et plus longs, tout le monde, hommes, femmes et enfants y prend part.

Vers 11 heures les danses vont commencer dans l'ordre *susa*, *sɔŋgɛ*, *awasa* ; à six heures du matin le lendemain les danses *awasa* se poursuivent. Une partie des assistants descendent au dégrad pour rentrer chez eux, ne manifestant aucune fatigue apparente.

---

[1] Quand il y a un conjoint en deuil, c'est ce jour-là qu'il est amené au hangar mortuaire par le lignage du défunt, félicité et revêtu de vêtements neufs de couleurs rouge.

5ᵉ jour, 12 nov. Rien ne se passe le matin. Les assistants prennent quelque repos.

A 15 heures les jeunes gens circulent vêtus de leurs plus beaux atours ; on se rend visite d'une maison à l'autre, on boit et on chante.

Vers 15 h. 30 les *basia* circulent dans le village, appelant les femmes pour apporter le repas cérémoniel. Des tables sont disposées sous le hangar. Les femmes apportent chacune un grand bol ou une cuvette de riz cuit (environ 2 kilogrammes de riz). Certaines y ajoutent un bol de sauce ou de poisson cuit. Pas de viande.

Les *basia* disposent tout cela sur les tables. On compte environ 60 bols ou cuvettes (ce qui représente un bel effort, la récolte de riz ayant été mauvaise), une cinquantaine de bouteilles de soda, quelques boîtes de biscuits et fromages de Hollande.

Fintiman dirige la cérémonie. Il partage tous ces mets sans distinction de provenance en plusieurs lots, un pour chaque lignage.

Tous les invités descendent au dégrad se laver au fleuve, puis revêtent des vêtements neufs avant de participer au repas cérémoniel.

Les gens de chaque lignage vont manger de leur côté ; un bol est porté aux gens en deuil, comme Alémin, qui restent confinés chez eux. Mais les proches des trois défunts dont on va lever le deuil prennent part à la cérémonie.

Vers 16 heures on voit de nouveau apparaître les femmes, portant un petit bol de riz accompagné d'un peu de poisson et de sauce aux arachides. Elles les disposent à terre au bord du hangar mortuaire.

Des feuilles de bananier sont disposées au bord du hangar (face Nord, du côté de la rivière).

Les anciens, assis sur leur petit banc, se réunissent en demi-cercle. Fintiman et Bukuman prennent un peu de chaque bol, le répandent sur les feuilles de bananier. Ils appellent par leur nom les défunts dont on lève le deuil, Béniti et les jeunes garçons Tito et G..., leur parlant sur le ton d'une conversation familière, comme à des vivants qu'on convie à manger.

Quelques personnes viennent manger un peu de la nourriture.

A 17 heures, Fintiman fait ranger cinq petits garçons de 5 à 7 ans, munis chacun d'une cuvette, devant la nourriture étalée par terre. A un signal donné ils se précipitent, chacun emportant ce qu'il a pu recouvrir de sa cuvette. Ils en laissent un peu qui restera là toute la nuit. On y ajoutera le lendemain les restes du buffet préparé pour les vivants.

Le soir, les jeunes gens dansent devant les maisons de quelques hommes qui ont offert le tafia, mais cela n'a plus le caractère d'une cérémonie. Tout est terminé à onze heures du soir.

Le 6ᵉ jour, 13 nov., à sept heures, les anciens se réunissent de nouveau devant les feuilles de bananier où reste un peu de la nourriture offerte la veille (chiens et poules en ont mangé une partie).

Un long palabre commence, décousu et déconcertant, dont le but m'échappe. Ce qui en résulte de plus clair est que les Capitaines exposent ce que le grand man (absent de la cérémonie) leur a dit le matin. Ils remercient le grand man de cette fête qui s'est passée sans aucun incident ; disent qu'on pourra compter sur eux si quelque deuil se produit dans un autre village.

Todo s'excuse auprès du grand man parce que les jeunes gens étaient habillés selon une nouvelle mode (grands calimbés allant jusqu'à terre), et ont dansé quelques danses créoles. Il dit à l'assistance que ce n'est pas conforme à la coutume et que les vraies danses Boni sont *sɔŋge*, *susa*, *awasa*.

Puis Fintiman verse doucement de l'eau sur les feuilles de bananier en appelant les morts dont on lève le deuil. « Nous versons de l'eau pour vous, veillez sur les gens de votre famille, sur le grand man et sur ceux qui ont travaillé pour le deuil, qu'ils soient en bonne santé, qu'il ne leur arrive rien de mauvais.

Nous en avons fini avec vous ; restez là où Dieu vous a mis ».

En prononçant ces paroles, Fintiman brise le banc et la vaisselle de sa mère défunte (pour les garçons décédés on n'avait rien apporté). Il ne s'agit pas seulement de marquer la rupture avec les vivants, mais de procurer à la défunte ce qui lui sera nécessaire dans l'au-delà. A cet effet on brise aussi une pagaie que son fils Klémenti a préparée pour elle, et des calebasses préparées par ses filles.

Comme il n'y a pas de conjoint en deuil (Béniti était divorcée depuis longtemps) la cérémonie s'arrête là.

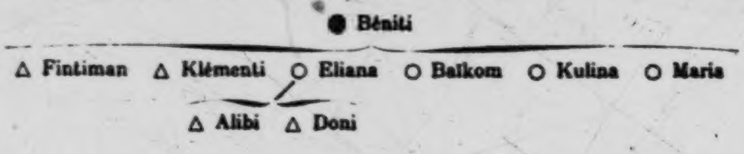
Puis les assistants se dispersent dans le village, allant danser, manger et boire les uns chez les autres. Ils ont l'air satisfait de gens qui viennent de réussir un important travail.

Le 7ᵉ jour une cérémonie intime réunit les enfants et petits-enfants de Béniti dans la maison de sa fille Kulina, où elle est morte. Après une offrande de nourriture, ils pleurent et se lamentent une dernière fois. Puis Fintiman, son fils aîné, répète la formule de séparation :

« Nous en avons fini avec vous ; restez là où Dieu vous a mise. »

Levée de deuil de Béniti. Répartition des dépenses. Béniti appartenait à la fraction du lignage Dju établie à Boniville ; le poids principal du deuil devait donc être supporté par cette fraction, l'autre (celle d'Asisi) apportant une contribution symbolique.

Béniti laissait 2 fils et 2 petits-fils adultes :



En fait le fils aîné Fintiman a supporté à lui seul la moitié des frais, le fils cadet étant malade et sans ressources régulières. Aucune contribution en argent n'est demandé aux femmes, qui doivent par contre puiser largement dans leurs réserves de riz.

	Fintiman	Klémenti	Alibi	Doni
dames-jeannes de tafia de 15 l	4 = 14.800 fr	1 = 3.700 fr	1 = 3.700 fr	1 = 3.700 fr
caisses de soda (1.000 fr)	4 = 4.000 fr	3 = 3.000 fr	1 = 1.000 fr	1 = 1.000 fr
fromages Hollande	1 = 1.000	néant	néant	néant
boîtes biscuits	2 = 1.800	—	—	—
sucre, kg.	10 = 1.000	—	—	—
canne à sucre..	3.000	—	—	—
	25.800 fr	6.700 fr	4.700 fr	4.700 fr

A peu près la moitié du tafia a été apportée au hangar mortuaire pour servir pour les danses, l'autre moitié a été distribuée aux visiteurs au cours des visites intéressées qu'ils venaient faire à domicile aux gens du village.

Les 3 gendres de Béniti ont donné chacun 3 litres de tafia.

Les hommes de Boniville appartenant aux autres lignages ont donné 1 litre chacun, sauf les deux principaux *basia* (adjoints au grand man pour le commandement intérieur du village), Todo et Tofioto, qui ont donné chacun deux litres. En outre, chacun a conservé 1 litre ou deux pour offrir aux visiteurs à domicile.

Quant aux hommes du *lo* Dju de Asisi, ils ont apporté 1 litre chacun, y compris le chef du lignage.

Toutes les femmes de Boniville et toutes les femmes de Asisi-Dju ont apporté leur contribution sous forme de nourriture.

Au total il est venu environ 150 visiteurs adultes.

On peut compter qu'il s'est bu environ 200 litres de tafia, soit un peu plus d'un litre par personne, ce qui pour 5 jours de fête n'est pas énorme.

Mais comme certains boivent fort peu, on peut estimer que les plus portés à l'ivrognerie ont bu jusqu'à 3 et 4 litres.

HÉRITAGE

La coutume des Noirs Réfugiés, hostile à tout ce qui peut diviser le matrilignage, ne peut admettre la notion d'un héritier unique entrant en possession de tous les biens du défunt et le remplaçant dans ses fonctions. Cette notion de l'héritier unique considéré comme substitut du défunt, telle qu'elle existe chez les Bamiléké, qui conduit à l'individualisation d'une ligne à l'intérieur du lignage, peut être regardée comme l'extrême opposé de la pensée des Noirs Réfugiés.

Dans la coutume des Noirs Réfugiés, l'héritage doit être dispersé entre les membres du matrilignage au sens strict *(bee)* du mort, et ses enfants.

La coutume de nombreuses sociétés africaines veut que les hommes héritent des hommes et les femmes des femmes. Cette notion est totalement contraire à la pensée juridique des Noirs Réfugiés. Une maison, un objet, un canot, peuvent passer d'un homme à une femme ou inversement. Il en est de même des dieux inférieurs dont le défunt pouvait être possédé.

Si le défunt n'a pas indiqué avant sa mort, devant témoins, la répartition de ses biens, on emploie le même procédé divinatoire que pour la détermination des causes de la mort : le cercueil étant porté sur la tête de deux hommes, on fait ranger devant les membres du matrilignage au sens restreint du défunt, et ses enfants. Le président du *lànli kuulu* demande : à qui laisses-tu ta maison ? Le cercueil s'avance vers l'un des assistants, puis : « A qui laisses-tu ton canot ? » A qui laisses-tu ton fusil ? » A qui laisses-tu tes abattis en cours de récolte ? ».

Les héritiers partiels ainsi désignés peuvent entrer immédiatement en possession de leurs legs.

Sont réservés ce que les Boni appellent le « matériel » du défunt c'est-à-dire ses objets personnels, son linge, son argent, qui seront répartis après la levée du deuil.

La règle coutumière est la suivante :

Pendant la durée du deuil, ces objets enfermés dans une malle sont placés sous la garde de l'aîné des enfants s'il s'agissait d'une femme, de l'aîné des neveux au sens classificatoire s'il s'agissait d'un homme. Après la levée du deuil, **la répartition est faite par la mère du défunt**, si elle est encore vivante, sinon par l'aîné des oncles ou tantes au sens classificatoire et s'ils sont tous morts, par l'aîné des frères ou sœurs survivants au sens classificatoire du défunt.

Exemple : Quand △ Atikuti (Dju, E18) est mort en 1953, âgé d'environ 75 ans, sa maison alla à sa sœur Adyidya (E19), son fusil à Kéwénu (G10), son canot à sa sœur au sens classificatoire Aliki (E23), âgée de 85 ans.

A la levée du deuil de Atikuti, c'est Aliki, à titre d'aînée des sœurs survivantes au sens classificatoire, qui a fait la répartition de ses objets personnels et de son argent ; par exemple un bracelet de fer est allé à Sosoman (E14)[1].

En voyant la répartition de cet héritage sur le tableau généalogique, on se rend compte que la parenté classificatoire n'est pas un vain mot et qu'en fait, à l'intérieur du matrilignage *(bɛɛ)*, **la répartition se fait strictement au hasard, sans considération de sexe, d'âge ou de proximité de parenté**, ce qui est strictement normal, vu le procédé divinatoire employé.

Une conclusion analogue se dégage de l'étude de l'héritage des dieux ; le dieu *Papa gadu* de l'aïeule ○ Sapiké (D5) est passé dans Pamasa (E26), sa parente au 7e degré. De même le dieu *Ampuku* de △ Agoabuchi, passant d'un homme à une femme, est allé à Dabisa (G45), sa parente au 10e degré au moins (Agoabuchi n'a pu être situé avec certitude sur le tableau généalogique). Le dieu *Kumànti* de △ Antinon (D9) est allé à Achiké (F13).

---

[1] Voir le tableau généalogique du lignage Dju.

L'étude de l'héritage des maisons amène à des conclusions analogues.

Le seul cas où on voit apparaître un certain systématisme est celui de l'héritage des femmes ayant des enfants adultes. Il semble (mais ce n'est pas un principe juridique) que ces enfants reçoivent l'essentiel de l'héritage.

Une tendance qui se fait pour ces dernières années en ce qui concerne les hommes consiste à léguer de son vivant l'essentiel de ses biens aux enfants que l'on a élevés.

Héritage des fonctions et des pouvoirs. A la mort d'un chef de lignage, on demande au *yorka* du défunt qui il désire voir nommer. Le conseil se réunit ensuite pour procéder à la nomination ; il demeure libre de son choix. la volonté d'outre-tombe du défunt n'a pas force de loi ; en fait il semble qu'elle soit suivie le plus souvent.

Pour la fonction de Capitaine qui est commune à l'ensemble des fractions d'un même *lo*, l'héritage peut passer d'une fraction à une autre.

Ex. : pour le *lo* Awara Bakka, la succession :
Asémbay (Aw. B.2) ;
Prèyon (Aw. B.1) ;
Kondoku (Aw. B.1).

[p.191]

CHAPITRE VII

CROYANCES

ORIGINE DES CROYANCES DES NOIRS RÉFUGIÉS

La vie spirituelle des Noirs Réfugiés des Guyanes est intimement liée à leur vie sociale, et la division que nous sommes obligés de faire pour la clarté de l'exposé est bien souvent arbitraire. Aussi nous efforcerons-nous de mettre en évidence ces connexions partout où elles sont essentielles.

Ce qui constitue la religion des Noirs Réfugiés est une synthèse d'éléments provenant de divers peuples de l'Ouest africain, notamment des Ashanti, des Agni, des Mina et des Fon et aussi d'éléments congolais. Cette synthèse semble avoir pris naissance chez les Saramaka, première tribu constituée au début du XVIIIe siècle, et avoir été adoptée ensuite avec des modifications de détail par les Djuka, tribu créée vers 1760. Les Boni, dernière tribu constituée, ont probablement reçu ces croyances pendant le temps de servitude qu'ils ont passé sous la tutelle des Djuka, de 1815 à 1860. Les croyances des Boni et celles des Djuka ont un fondement identique, les rites et leurs incidences sur la vie sociale sont exactement les mêmes. Toutefois les Djuka, près de 10 fois plus nombreux, ont pu garder des conceptions très différenciées et des cultes spécialisés, comportant des prêtres au sens propre du terme.

Les Boni n'ont gardé que l'essentiel, et beaucoup de conceptions, notamment les mythes qui servent de support à l'ensemble de la tradition, se sont fortement estompées chez eux.

Les Boni s'imaginent volontiers que les Africains ne constituent qu'une nation, et qu'ils ont hérité en bloc des traditions et des formes sociales de cette nation. Ils savent maintenant (notamment pour avoir fréquenté les tirailleurs sénégalais de la mission française de 1937) qu'il y existe de nombreuses tribus, mais cela n'a pas ébranlé la vénération qu'ils portent à l'Afrique, source pour eux de toute connaissance et de toute force. Pourtant, presque rien n'est parvenu jusqu'à eux de la culture propre à chacune des grandes tribus ; aucun nom de nation africaine n'est resté dans leur mémoire et aucune des langues de leurs pays d'origine ne s'est conservée[1] ; partout a prévalu la langue véhiculaire imposée aux esclaves. Cela n'a rien d'étonnant, puisque les propriétaires d'esclaves s'efforçaient, pour empêcher les révoltes, de mélanger au maximum les Noirs des diverses tribus.

Un certain nombre d'hommes initiés à des degrés divers à des cultes africains se trouvaient parmi les rebelles. Ils se sont efforcés de conserver et de transmettre ces rites, que leurs descendants ont plus ou moins transposés ou déformés[2]. Autant qu'on puisse en juger par les langues secrètes attachées à ces cultes, où se reconnaissent de nombreux mots déformés de la langue ordinaire, et quelques mots indiens, ces cultes dans leur état actuel, doivent différer sensiblement de ceux qui leur ont donné naissance. En fait, la seule chose que les Noirs Réfugiés aient authentiquement gardée, ce sont des concepts, des idées métaphysiques et morales.

C'est précisément ce qui fait le grand intérêt des formes religieuses des Noirs Réfugiés, que l'on retrouve d'ailleurs dans une large mesure, mélangées avec les idées chrétiennes, chez l'ensemble des Noirs de l'Amérique du Sud. Elles semblent mettre en évidence un fonds commun très important de conceptions communes aux civilisations ouest-africaines.

Ce n'est certainement pas par hasard si les diverses tribus des Noirs Réfugiés ont adopté des formes sociales et religieuses si voisines. On doit admettre l'action de quelques fortes personnalités qui ont su, avec un instinct presque surhumain, dégager dans le fatras des croyances qu'apportaient les esclaves révoltés, ce qui était nécessaire à la vie de la nouvelle société ; mais cette nouvelle religion ne se serait pas implantée sous des formes si stables et si cohérentes si tous n'avaient pas eu intimement conscience d'être d'accord sur un minimum de concepts communs.

Il importe d'observer que les Noirs Réfugiés, qui ont emprunté aux Indiens et aux Européens la plupart de leurs techniques, sont restés rigoureusement fidèles dans leurs croyances et leurs rites au fonds africain, dont ils ont tiré un ensemble homogène et vivant. Bien que les croyances des Indiens leur soient connues dans leurs grandes lignes, ils ne leur ont presque rien emprunté ; il est par contre certain que des réminiscences chrétiennes ont influé sur la conception qu'ils ont du dieu suprême, Masa Gadu, et sur leur loi morale et religieuse. Mais elles ont été introduites dans un système de pensée africain, et en fait, les croyances qui influent directement sur la vie individuelle et sur la vie sociale proviennent en droite ligne de la terre africaine.

Conceptions métaphysiques. A travers les rites des Noirs Réfugiés transparaissent des

---

(1) On observe pourtant qu'un certain nombre de détails décousus de la vie africaine leur sont parvenus par tradition orale ; c'est ainsi qu'ils ont gardé une description assez exacte de l'éléphant *(ka)* et du gorille *([illegible])*.

(2) Le seul fait que la végétation et la faune différaient totalement de celles de l'Afrique obligeait déjà à une modification du rituel, qui fait appel à des infusions de feuilles de nombreuses plantes auxquelles sont attachées des propriétés magiques précises.

conceptions métaphysiques très comparables à celles qui ont été relevées dans les populations de l'Ouest africain.

Les Noirs Réfugiés considèrent les êtres et les choses comme répartis sur plusieurs niveaux :

— Le dieu créateur ;
— Les dieux inférieurs ;
— Les ancêtres ;
— Les hommes ;
— Les animaux ;
— Les plantes et les choses inanimées.

A chacun de ces niveaux correspondent un niveau de vie et un niveau de force *(kaakili)*. Une force supérieure peut agir sur une force inférieure, mais non l'inverse.

On peut dire que les cultes des Noirs Réfugiés ont pour but de capter la force vitale des dieux et des ancêtres et de la ramener au niveau des hommes, leur donnant force, chance et fécondité. Accroître ainsi sa force vitale peut être défini comme le bien. Le mal (la magie négative, *wisi*) c'est au contraire capter la force vitale d'un autre homme pour accroître la sienne.

L'idée qu'on a du *wisimã*, c'est qu'il se sert d'une force supérieure (du *yorka* d'un ancêtre notamment) qu'il a réussi à capturer par magie et à soumettre à sa volonté, pour dominer autrui. Réduit à sa seule force, il ne pourrait rien.

La magie des Noirs Réfugiés pourrait laisser croire qu'ils pensent agir directement sur les hommes par l'intermédiaire des plantes auxquelles seraient attachées des vertus magiques. Ce serait une profonde erreur ; dans leur esprit, animaux et plantes sont placés à un niveau inférieur absolument incapable par lui-même d'agir sur l'homme. Les plantes ne sont supposées agir que dans la mesure où elles paraissent capables d'attirer, de fixer comme des accumulateurs, la force vitale émanée des dieux.

Une idée couramment répandue sur l'animisme laisserait penser par exemple qu'avant d'abattre un arbre, un Noir Réfugié lui adresse des paroles et des offrandes. Cela est entièrement absent de sa pensée : ou bien cet arbre est susceptible de servir de support à un dieu, auquel cas on ne peut y toucher qu'après des rites complexes ayant pour but de transférer ce dieu ailleurs, ou c'est simplement un arbre, et on le coupe sans autre forme de procès.

Un aspect très net de ces conceptions est le *dagu kunu*, malédiction résultant du meurtre d'un chien. On peut tuer impunément n'importe quel animal mais non un chien, parce qu'« un chien, c'est presque un homme ».

A l'opposé du véritable *kunu*, malédiction s'étendant à tout un lignage, le *dagu kunu* ne porte que sur la personne coupable, et n'attire sur lui que des malheurs limités.

Aucun sentiment à l'égard du chien n'intervient dans cette conception, mais seulement l'idée qu'il est placé sur un plan particulier, proche du plan de l'humain et de son niveau de force.

LES GRANDS DIEUX

Les Boni reconnaissent un Dieu suprême, Nana[1], plus communément appelé Masa Gadu, et *Kedi Amu*, *Kediampon* en langue Kumenti. Il a créé les dieux inférieurs et tout ce qui vit sur la terre.

Voici comment les vieillards Boni racontent le mythe de la création du monde :

Dieu créa un frère et une sœur, Adam et Efa. Ils étaient jumeaux. Il les plaça dans un lieu où ils vivaient heureux sans travailler. Mais il leur interdit de toucher au fruit du corossolier.

Un jour, le diable vint sous la forme du serpent *dagowe*. Il leur dit : « Mangez les graines de cet arbre et vous connaîtrez toutes choses comme Dieu même ».

Adam se laissa tenter et mangea un corossol, il en fit manger à Efa. Il trouva ce fruit bon et dit : « Dieu nous avait trompé ». Son cœur changea, il cessa de regarder Efa comme une sœur et s'unit à elle. Elle devint enceinte.

Quelque temps après, Dieu vint sur la terre et vit ce qui s'était passé. Il dit à Efa : « Tu enfanteras dans la douleur ». Et à Adam : « Tu ne mangeras que ce que tu auras récolté à la sueur de ton front ». Il lui remit une hache de pierre et lui dit : « Va sur la montagne voisine ; tu trouveras les plants de ce que tu devras planter désormais pour te nourrir ».

Efa eut deux jumeaux qu'elle appela de nouveau Adam et Efa, et d'autres enfants. C'est de ces enfants que sont issus tous les hommes.

Ce mythe biblique, transposé dans la pensée africaine, explique les croyances des Noirs Réfugiés concernant les jumeaux. Ce sont deux jumeaux que Dieu créa les premiers. Les jumeaux sont aimés de Dieu et participent à sa nature.

L'idée la plus communément répandue parmi les Boni est que Masa Gadu est la source de force à laquelle s'alimentent tous les êtres vivants ; les hommes lui sont reliés par l'intermédiaire des ancêtres.

Il arrive à Masa Gadu d'intervenir directement dans la vie des hommes et en pareil cas il agit nécessairement selon l'équité, sans qu'aucune magie puisse protéger le coupable. Mais dans la plupart des cas il n'intervient pas, témoignant par là d'autant d'arbitraire que les dieux inférieurs.

Les grands dieux Gwangwéla et Gédéosu des Djuka ne sont pas connus des Boni.

Il n'existe pas à proprement parler de culte de Masa Gadu. Aucun édifice ne lui est réservé, il n'a pas de prêtres et on ne fait pas de cérémonies collectives à son intention. Il est pourtant constamment présent dans la vie religieuse des Boni, associé au culte des ancêtres. Toute cérémonie du culte des ancêtres comporte une invocation à Masa Gadu. De temps à autre, pour des motifs précis, comme la maladie d'un membre du *lo*, on va

---

(1) Ce terme provient des Agni.

spécialement au *fraga tiki* pour invoquer Masa Gadu. C'est le plus ancien du *lo* qui officie, tandis qu'un plus jeune verse un peu d'eau et de tafia au pied du *fraga tiki*; l'ancien s'adresse à Masa Gadu dans la langue ordinaire, en des termes simples, sur le ton d'une conversation familière, lui demandant la guérison des malades ou la fin des calamités. Les assistants assis en demi-cercle ponctuent la fin du discours de quelques applaudissements rythmés en prononçant la formule rituelle de remerciements : « *Gadu tangi tangi fi yu, Masa Gadu* ».

En dehors de ces cérémonies qui ne dépassent guère le cadre du lignage, chacun peut s'adresser directement à Masa Gadu, en priant à haute voix, si par exemple il se trouve isolé en brousse et en proie à la maladie. Jamais on ne s'adresse à Masa Gadu autrement que pour un motif matériel précis. La prière intérieure dans un but de perfection spirituelle n'existe pas à notre connaissance chez les Noirs Réfugiés.

On s'adresse directement à Masa Gadu quand on se croit victime d'une iniquité (voir malédiction). Pourtant, bien que les Noirs Réfugiés aient un sens très vif de l'équité, ils ne prennent jamais à témoin Masa Gadu des vengeances cruelles et arbitraires *(kunu)* que sont supposées exercer sur eux les divinités inférieures. Il est admis que tout ce que font ces divinités est conforme au rôle que Masa Gadu leur a assigné et que les souffrances qu'elles infligent aux hommes sont indispensables à la bonne marche de l'univers.

Les lois de Odun. Le culte de Odun *(Odũ)* est la clé de voûte de l'édifice social et religieux des Noirs Réfugiés. C'est un culte très secret ; ses rites ne sont pas pratiqués en présence d'étrangers et toute curiosité à son égard rencontre une franche hostilité. Les Boni, qui parlent assez volontiers des cultes de possession, sont muets au sujet de Odun, et l'on peut passer des années parmi eux sans même entendre prononcer ce nom.

Le culte de Odun est commun aux Boni et aux Saramaka (c'est peut-être ce qui explique les relations confiantes qui existent entre les deux groupements). Chez les Djuka, il est remplacé par le culte de Gwangwéla (Grantata), qui possède exactement les mêmes fonctions et les mêmes rites.

Odun ne doit pas être confondu avec le Dieu créateur Nana (Masa Gadu). Les mythes expliquant les relations de ces deux entités n'étaient pas connus de nos informateurs, mais il est clair que Odun a été envoyé aux hommes par Masa Gadu comme législateur et justicier.

Les lois de Odun ont une profonde originalité, tant par leur contenu que par les sanctions qui les accompagnent. Il n'est pas excessif de parler d'une doctrine religieuse et morale des Noirs Réfugiés.

Ces lois se présentent sous une forme négative. Un certain nombre d'actes et de comportements sont défendus à ceux qui sont entrés dans la société des Noirs Réfugiés en prêtant un serment qui les engage définitivement. Les infracteurs seront punis sans intervention directe des hommes, par l'action toute puissante de Odun, qui les tuera ou les frappera de maladies. En règle générale, le châtiment de Odun est la mort ; c'est ce qui explique la crainte qu'inspire son nom.

Odun défend :

La sorcellerie, *wisi*, au sens le plus général, c'est-à-dire toute action magique ayant pour but de tuer, de rendre malade et d'une façon générale de nuire à autrui.

— La vengeance ; si quelqu'un se croit victime d'un maléfice, il ne doit en aucun cas faire de contre-maléfice, ou invoquer ses ancêtres contre son ennemi. Il ne peut demander que la protection des *obia*. C'est Odun qui le vengera en tuant tôt ou tard, le malfaisant.

La violence sous quelque forme que ce soit. Il est regardé comme une offense particulièrement grave aux lois de Odun de frapper à main armée et de faire couler du sang humain[1]

Toute atteinte à la liberté des personnes, par une coercition matérielle ou morale ; en particulier ni homme ni femme ne peut être contraint de demeurer dans une union qui a cessé de lui plaire ; personne ne peut être contraint de résider ici ou là.

Les formes de magie si courantes parmi les Antillais, visant à capter l'amour d'une personne, sont à ce titre réprouvées par les Noirs Réfugiés et considérées comme une forme de *wisi*.

Toute évocation des esprits des morts, même pour leur demander protection, autrement que dans les cérémonies publiques prévues par la coutume. Ainsi personne ne doit se rendre au cimetière pour prier individuellement sur la tombe de ses parents. Quiconque ferait cela serait immédiatement considéré comme *wisiman*.

Le châtiment de Odun n'est pas regardé comme immédiat. Il peut être différé pendant un certain nombre d'années, pour des motifs connus de lui seul, mais il surviendra nécessairement.

La violence peut être pardonnée, si le coupable se repent et fait une offrande. L'offrande réparatrice (par exemple si quelqu'un a menacé son adversaire d'un sabre ou l'a frappé au point de faire couler du sang) est d'une dame-jeanne de tafia, ou d'une certaine quantité de tabac en feuilles exposée dans la chapelle de Odun.

Mais il n'y a pas de pardon pour les *wisiman*. Même si les hommes pardonnent, Odun reste impitoyable. Personne ne peut donc avouer être coupable de *wisi*, car il n'y a pas de réparation possible ; d'ailleurs nul n'oserait supplier la clémence de Odun en faveur d'un *wisiman*, car ce serait s'associer avec lui et s'exposer à être frappé par le dieu de la même façon.

Les *wisiman* seront tués par Odun, et les hommes devront s'associer au châtiment en refusant au corps l'inhumation dans le cimetière, et en allant le jeter en brousse. S'ils se refusaient à obéir à cette loi, Odun considérerait qu'ils ont renié sa doctrine et les frapperait soit dans leur personne, soit en tuant un membre quelconque du lignage coupable.

---

[1] [illegible] explique la sévérité avec laquelle la société des Noirs Réfugiés limite le droit de correction accordé au [illegible] [illegible], qui ne doit frapper qu'à poings nus devant témoins, jamais en brousse ni sur la rivière. La crainte de [illegible] du sang humain explique la réticence des Boni devant les opérations de petite chirurgie.

Ainsi, quand mourut en 1952 une vieille femme nommée A..., du lignage Lapé, qui s'était établie au village créole Hermina, il apparut qu'elle avait *wisi*; mais comme elle vivait parmi les créoles, ses prochés n'osèrent pas intervenir et on l'enterra au cimetière d'Hermina. Plusieurs années se passèrent sans incident, puis des malheurs survinrent ; des décès survenus dans le lignage, notamment celui de P... (1955), et de T... (1957), et un accident survenu à un enfant en 1958, furent reconnus comme des châtiments exercés par Odun sur le lignage Lapé.

Le lieu de culte de Odun est une chapelle minuscule à proximité de la maison du grand man. Elle ne contient qu'un poteau grossièrement sculpté en forme de buste, sans aucun ornement.

Les rites du culte de Odun ne sont connus que du grand man, et d'un vieillard qui le remplace quand il est en voyage. Ils ne sont pratiqués qu'à l'occasion du serment collectif contre *wisi*, renouvelé tous les deux ou trois ans, et quand il faut implorer la clémence de Odun à l'égard d'un infracteur. L'officiant lave le corps de celui-ci avec une macération de feuilles qu'il est seul à connaître.

Pour interroger Odun et savoir s'il pardonne, on fait usage d'un objet sacré nommé *afalaku*, placé sur une planche posée sur la tête de deux hommes. Les réponses par oui et par non sont déduites de l'interprétation des mouvements des porteurs, comme pour l'interrogatoire des morts.

Le serment devant Odun est pratiqué également comme épreuve judiciaire, permettant à un homme injustement accusé de vol ou d'un méfait quelconque de se justifier.

Ainsi, en novembre 1959, B..., de Asisi, accusé par deux Djuka d'être responsable de l'incendie d'un carbet où se trouvaient entreposés des objets de valeur, demanda à se justifier devant Odun.

Les lois de Odun, qui ont pour effet d'interdire la violence, la vengeance et toute forme d'oppression, donnent à la société des Noirs Réfugiés une atmosphère particulière de dignité et de sérénité, qu'on ne trouve pas au même degré dans les sociétés animistes africaines. La plupart des sociétés africaines réprouvent la sorcellerie et le meurtre, mais elles admettent la vengeance et des formes diverses d'oppression. Il est probable que les hommes qui, voici deux ou trois siècles, au fond des forêts de Surinam, élaborèrent ces lois, se sont inspirés plus ou moins consciemment de notions chrétiennes ; mais ils les ont introduites dans un système de pensée africain, les associant à l'idée de sanctions matérielles dans la vie présente, sans laquelle elles auraient été sans pouvoir.

Les lois de Odun créent un clivage irréductible entre les Noirs Réfugiés et les créoles. Les créoles de Surinam, comme les orpailleurs antillais du Maroni, professent le christianisme, mais ils en ont une conception particulière, associant aux idées chrétiennes des croyances d'origines diverses et souvent des pratiques de magie. Si en quasi-totalité ils réprouvent la magie visant à nuire sans raison, ils admettent très généralement :

— La contre-sorcellerie inspirée par la vengeance ;

— Les « invocations » envers les esprits des morts, et diverses recettes magiques dans lesquelles on suppose capter la force vitale de ces esprits pour en faire une utilisation pratique ;

— Les charmes ayant pour but de forcer l'amour d'une personne qu'on désire.

Les créoles sont aussi attachés à ces conceptions que les Noirs Réfugiés aux lois de Odun, qui leur sont absolument contraires. Elles ont une telle importance dans la pensée des uns et des autres qu'il serait impensable de faire vivre durablement ensemble, intégrés dans la même organisation, un groupe de créoles et un groupe de Noirs Réfugiés. Les tentatives faites à cet égard, notamment à Surinam, ont toujours échoué. Quand une activité économique les attache au même travail, dans une même localité, créoles et Noirs Réfugiés forment deux groupements distincts, vivant chacun selon sa propre loi.

Si des Noirs Réfugiés quittent leur groupe durablement pour s'établir au milieu des créoles, s'ils ne reviennent pas périodiquement renouveler le serment de Odun, on admet qu'ils ont renié ses lois et qu'ils sont suspects de *wisi*. Il arrive que des gens ayant passé toute une partie de leur vie au milieu des créoles reviennent vivre dans leur village natal, parce qu'ils sont en proie à l'adversité ou à la maladie ; on les accueille toujours (le lignage ne peut chasser un de ses membres), mais ils ont les plus grandes chances d'être déclarés *wisiman* à leur mort. Ce fut notamment le cas d'une vieille femme de 90 ans, A..., morte à Asisi en janvier 1957. Ayant vécu avec des créoles dans sa jeunesse, elle était revenue vivre dans son village natal depuis au moins trente ans, et n'avait jamais donné lieu à aucune remarque défavorable. Pourtant à sa mort, il apparut qu'elle avait *wisi*.

Attitude envers le christianisme. Les Noirs Réfugiés, qui connaissent mieux qu'on ne pourrait le croire les conceptions des populations au milieu desquelles ils vivent, ont un net sentiment de la parenté qui existe entre leurs conceptions métaphysiques et morales et celles du christianisme. Ils pensent qu'ils adorent le même dieu que les chrétiens, d'une façon différente mais toute aussi valable. Ils n'ont aucune animosité à l'égard du clergé catholique et protestant, et la plupart d'entre eux acceptent volontiers de porter des croix ou des médailles. Mais ils n'ont pas la moindre intention d'abandonner pour autant leurs croyances. Ils ne perçoivent pas la contradiction et ne comprennent pas qu'on veuille les obliger à un choix.

Comme les orpailleurs créoles, ils attachent une grande importance au baptême, considéré comme un *obia* protégeant contre les dangers de la brousse. A Noël 1957, ils furent fortement impressionnés par la mort accidentelle d'un Djuka chrétien vivant à l'école de Kotika. Il refusait d'observer le deuil de sa femme selon la coutume des Noirs Réfugiés, et allait boire dans les cabarets des villages créoles. Le soir de Noël, étant ivre, il se noya. Cela fut attribué a un châtiment suprahumain. Nous avons entendu à ce sujet la réflexion suivante : « Il était baptisé et il s'est noyé quand même. Cela ne vaut donc pas la peine ».

En fait, la structure matrilinéaire des Noirs Réfugiés et leur conception du mariage constituent un clivage irréductible, qui apparaît immédiatement dès qu'on quitte les conceptions métaphysiques pour passer sur le plan de la vie pratique. Les Noirs Réfugiés changent aussitôt d'attitude dès qu'on leur parle de mariage. Hommes et femmes sont unanimes à considérer le mariage comme une atteinte intolérable à la liberté individuelle, et comme un lien sans objet ; ils en parlent avec une véritable indignation, ayant même le sentiment d'un outrage contre la morale.

LES CULTES DE POSSESSION

Les phénomènes de possession sont extrêmement fréquents chez les Noirs d'Amérique (possession par les saints, ou inspiration par le Saint-Esprit, chez les Noirs du Brésil et des États-Unis, culte du Vaudou en Haïti). Chez les Noirs Réfugiés ils constituent la base même de la vie religieuse, au point d'être le moyen normal de communication entre les dieux et les hommes ; ils ont des incidences profondes dans l'ensemble de la vie sociale.

Les cultes de possession pratiqués par les Noirs Réfugiés de Guyane diffèrent de ceux des Noirs du Brésil et de Haïti, et ne paraissent pas se rattacher directement à ceux des cultes africains qui ont été décrits.

Nous ne donnerons ici que des indications très succinctes sur le rituel de ces cultes et nous nous efforcerons principalement de montrer leur place par rapport aux institutions des Noirs Réfugiés, et leur fonctionnement.

La possession est supposée être l'entrée dans un homme d'une entité suprahumaine (divinité, esprit d'un ancêtre) qui, pendant un temps variable, généralement assez court (quelques minutes à quelques heures), se sert du corps de cet homme et s'exprime par sa bouche. On dit que l'homme est devenu le cheval *-kuni-* de la divinité. On dit aussi : telle divinité est entrée dans sa tête. Le possédé est dit *gado mi* (*gado umi* pour une femme). Ce mot a été traduit improprement par prêtre dans les premiers ouvrages traitant des Noirs Réfugiés.

Les phénomènes de possession existent chez d'autres populations des Guyanes et notamment chez les Amérindiens, mais ils ont chez les Noirs Réfugiés des formes bien définies et particulières.

— Pendant la durée de la possession, la conscience ordinaire de l'homme est totalement abolie. Revenu à lui, il ne se souvient plus de rien et il faut que les assistants lui répètent ce que la divinité a révélé. Cette perte totale de conscience pendant la possession paraît être un phénomène très constant chez les Noirs, tant en Afrique qu'en Amérique. Le Pr. de Goeje fait remarquer que l'homme-médecine indien, au contraire, ne perd pas conscience pendant ses transes et qu'il est censé recevoir lui-même les révélations des esprits.

Quand un homme est possédé par une divinité, aux yeux des Noirs Réfugiés il n'est plus là, ce que son corps peut faire ne lui est en rien attribué. On dit : le *godu* fait ceci, dit cela, danse de telle façon. Si le *godu* blessait quelqu'un (cela n'arrive pratiquement jamais du reste), ou cassait quelque chose, son porteur ne supporterait aucune responsabilité.

— La divinité s'exprime en une langue qui lui est propre ; nous verrons plus loin qu'il y a quatre catégories de divinités susceptibles de s'incarner dans les hommes, ce qui correspond à quatre langues secrètes dont en pratique deux seulement sont connues des Boni, tout au moins des plus âgés d'entre eux.

Le porteur de la divinité, dans son état de conscience habituel, connaît en général cette langue, qu'il a apprise d'un maître s'il s'agit d'une possession désirée et obtenue à l'aide de pratiques précises.

Mais il y a aussi de nombreux cas de possession non provoquée (dans le *kunu* notamment) et l'on affirme que dans ce cas, la divinité parle tout aussi bien sa langue, quoique son porteur ne l'ait jamais apprise ;

— La possession se manifeste par des sortes de transes qu'on appelle *gila* ou *kɔmfo*, d'une nature variable selon la divinité dont il s'agit, qui comportent parfois des phénomènes d'insensibilité et des actions impossibles à exécuter dans un état normal ;

— La première fois que la divinité pénètre dans un homme, elle lui impose un *kina* (un interdit) qui sera désormais la marque de son appartenance. C'est ce qu'on appelle un *godu kina*. Ce *kina* est variable d'une divinité à une autre, mais en principe une divinité donnée impose le même *kina* à ses divers porteurs. La divinité se nomme, et elle indique à son porteur un moyen de la rappeler en cas de besoin : faire tels gestes, répandre tel liquide ou telle poudre.

Tout cela est enregistré par les assistants qui le révèlent au possédé quand il est revenu à lui.

Il est admis que le dieu protège son porteur tant que celui-ci respecte les lois de son culte et observe son *kina* (dans le cas contraire le dieu peut le punir cruellement). Réciproquement il est admis que l'homme a un certain pouvoir, un certain droit sur le dieu qui le possède. On dit qu'il en est le maître, *masa*, mot qui est employé habituellement dans le sens « être propriétaire de ». A sa mort, il peut léguer ce dieu dans les formes et selon les lois qui régissent l'héritage des biens. Bien entendu le dieu peut ne pas entériner cette division et il est libre de se manifester en qui il veut. Mais on affirme que dans la plupart des cas il suit docilement le choix de son porteur. Nous verrons que cet héritage des dieux joue un rôle essentiel dans le fonctionnement du *kunu*.

Apprentissage de la possession. Quels buts poursuit l'homme qui désire avoir ainsi un *godu*? Avant tout il recherche la force. Réussir dans la vie, être protégé contre ses ennemis, être respecté : Tels sont les buts couramment poursuivis et ouvertement reconnus par les Noirs Réfugiés qui « ont un *godu* ».

On trouve souvent aussi comme but avoué l'idée d'être utile à son lignage.

Les élans mystiques désintéressés paraissent totalement absents de ces cultes.

Mais ce n'est là qu'un aspect des phénomènes de possession ; ils semblent bien être, dans une large mesure, inconscients et involontaires. Tout le monde peut essayer d'obtenir un *gadu*, mais tout le monde ne réussit pas ; il faut avoir une certaine prédisposition. « On ne peut pas obliger un *gadu* à entrer dans un homme », disent les Boni ; il semble bien en fait que dans près de la moitié des cas, la possession survient spontanément et parfois à la grande terreur de l'intéressé : c'est ce qu'on observe notamment dans le *kunu*.

Mimi, femme âgée en 1958 d'environ 46 ans, du lignage Kotika, était possédée par deux *gadu*, un *Ampuku* et un *Papa gadu*. Voici comment ses proches relatent la façon dont ils sont venus en elle.

Une dizaine d'années auparavant, Mimi donnait des signes de dérangement mental. Elle avait des absences, quittait parfois le village pour courir dans la brousse au hasard, prononçait des paroles sans suite[1]. Puis elle tomba très malade (pleurésie ?). Les anciens consultèrent alors les oracles et s'aperçurent que Mimi était victime d'un *Ampuku* nommé Maogan, qui depuis très longtemps poursuivait de sa vengeance *(kunu)* le lignage Kotika. Pour se protéger, elle chercha à se faire donner un dieu plus puissant et elle devint élève d'un obiaman spécialisé dans le culte des *Papa gadu*. Elle eut ainsi un *Papa gadu* nommé Ayaémé, divinité d'un caractère bienfaisant à laquelle dans les cas difficiles sa famille s'adresse pour obtenir conseils, protection et remèdes. Elle a fait construire à côté de sa maison une petite case où le dieu va se reposer quand il a fini chacun de ses voyages au pays des hommes. Ayaémé a imposé à Mimi son *kina* qui concerne un poisson. Mais elle n'était pas pour autant débarrassée de son *kunu* de l'*Ampuku*, et un jour, ce qu'il n'avait pas encore fait, ce dernier se révéla en elle et parla par sa bouche. Il annonça qu'il continuerait à exercer son *kunu* contre le lignage Kotika. On l'apaisa par des sacrifices d'étoffes rouge et de bière ; depuis, il paraît calmé et plutôt de bonne humeur. Il vient de temps en temps en Mimi et parle en langue Saramaka. On a très peur de lui mais on n'hésite pas à le questionner et à lui demander des remèdes, qu'il indique quelquefois. Il a imposé à Mimi 3 *gadu kina* concernant l'acouchi, l'agami et le tatou.

Organisation des cultes de possession. Il n'existe pas en pays Boni de confréries religieuses à proprement parler ; il y a seulement des maîtres *-bas*[2]- qui ont reçu leur pouvoir d'un autre maître et qui enseignent un petit groupe de disciples *-kineki-*, sans distinction de villages ou de lignages, et sous leur seule responsabilité ; chacun, homme ou femme, est absolument libre de suivre son enseignement.

---

(1) Il faut remarquer à ce sujet l'idée très répandue chez les Noirs Réfugiés comme chez les créoles, que certaines formes de déséquilibre mental sont dues à l'action d'une entité qui cherche à se manifester dans un homme et n'y parvient pas. Pour guérir cet homme, il faut le « laver » avec les feuilles appropriées, pour que le dieu puisse venir se manifester en lui ; le reste du temps il sera normal.

(2) Il ne paraît pas indiqué de traduire ce mot par « prêtre ». Dans l'esprit des Noirs Réfugiés, il s'agit bien d'un maître enseignant des élèves ; ils emploient le même mot pour désigner un instituteur européen ou créole.

Ces maîtres ne sont pas eux-mêmes possédés, mais ils sont supposés connaître les procédés qui permettent au néophyte d'obtenir la possession avec le minimum de risques. On admet cependant que cela comporte des dangers, car on ne peut pas obliger tel *gadu* à venir dans quelqu'un et on peut à sa place obtenir un *gadu* indésirable.

Les procédés sont variables selon les catégories de *gadu* que l'on recherche. Mais ils comportent trois éléments que sous des formes diverses on retrouve toujours :

— On commence par apprendre à l'élève la langue de la divinité, ou tout au moins des rudiments (comme nous l'indiquerons plus loin, ces langues paraissent en décadence) ; ces leçons sont individuelles ;

— le maître prépare à l'intention d'un groupe d'élèves, des infusions de certaines feuilles qui s'accordent avec la divinité en question. Il est supposé que le dieu aime ces plantes et qu'elles ont le pouvoir de l'attirer.

Dans certains cultes il est demandé à l'élève de prononcer en même temps des formules invitant le dieu à venir en lui. Mais ce n'est pas général ; dans le culte des *Papa gadu* notamment, les maîtres lavent les élèves dans le plus grand silence.

Il est demandé souvent à l'élève, à la fin de la séance, de boire un peu de l'infusion. On pourrait croire qu'il s'agit là d'un procédé ayant une action physique, certaines plantes pouvant contenir des substances hypnotiques ; mais sauf pour un aspect du culte des *Kuménti* dont nous parlerons plus loin, il ne semble pas ; en ce qui concerne notamment les plantes supposées attirer les *Papa gadu*, il semble qu'elles aient reçu ce rôle en raison de leur couleur ou de leur odeur. Notre sentiment est que, tout au moins pour le culte des *Papa gadu* qui s'adresse plus spécialement aux femmes, la suggestion joue un rôle essentiel ;

— On apprend aux élèves, individuellement ou collectivement, à danser à la façon du dieu. En effet, chaque divinité possède une forme particulière de danse, qu'elle exécute parfois en se servant du corps de ses porteurs, quand elle vient en eux. L'élève doit imiter de son mieux les mouvements particuliers et le rythme de cette danse, tandis que le maître, utilisant le tambour convenable, frappe des formules d'appel.

Si le dieu est satisfait de l'élève, il pourra venir en lui.

Ces exercices paraissent avoir pour but de créer chez les élèves des formes de réflexes conditionnés ; ils n'ont rien de commun avec les épreuves très dures que s'impose l'homme-médecine des Indiens de Guyane, et ne comportent aucune forme d'ascétisme. Il ne semble pas que la chasteté, même temporaire, soit demandée à l'élève, pas plus que de jeûner ou de faire quoi que ce soit de contraire à ses penchants.

L'idée d'une mort spirituelle et d'une résurrection du possédé, avec tout le rituel qu'elle entraîne : longue réclusion des néophytes, changement de nom du possédé, auquel on est censé réapprendre toutes les activités de la vie courante, ne paraît pas avoir été retenue par les Noirs Réfugiés. D'une façon générale l'ambiance de gravité solennelle, de secret et de crainte qui caractérise les cultes de possession dahoméens, ne se retrouve pas chez eux.

Ces leçons sont toujours payantes et même très coûteuses. Le paiement se fait en pièces d'étoffe, en dames-jeannes de tafia.

Avoir un *Kumènti* revenait en 1958 à au moins 25.000 francs. Ce paiement n'est pas seulement la rétribution du maître ; c'est la marque de la légitimité. Ce qui n'a pas été payé n'est pas, pour les Noirs Réfugiés, légitimement acquis. Nous reviendrons plus loin sur ce point important.

La possession commence progressivement ; au début la divinité ne trouve pas dans son porteur une passivité suffisante, elle ne parvient pas bien à s'exprimer par sa bouche, les assistants n'observent que des gestes incohérents et n'entendent que des balbutiements inintelligibles. Il faut que l'élève continue longtemps son entraînement pour devenir un porteur convenable.

Le dieu, quand il vient d'entrer dans un homme, commence toujours par rendre hommage dans sa langue à *Masa Gadu*, proclamant qu'il n'agit qu'en son nom et par sa volonté.

Puis il salue les assistants, employant des formules qui sont dans sa langue la transposition exacte des formules de politesse usuelles des Boni ; cela même s'il se prépare à leur parler de la façon la plus dure.

Le dieu parle alors dans sa langue, disant des choses peu intelligibles aux assistants, qui paraissent avoir rapport à ce qui se passe dans son pays, à sa famille (car on suppose que ces dieux inférieurs ont une famille). Enfin, il se met à parler dans la langue ordinaire, pour être compris des assistants, et répond aux questions.

Les diverses catégories de dieux susceptibles de provoquer la possession. Les Noirs Réfugiés admettent qu'il existe quatre catégories de divinités inférieures :

La première catégorie comporte une série de dieux qui se présentent aux hommes sous des aspects fort différents, mais qui sont pourtant ressentis comme de même nature. Tous parlent la langue Kumenti, tous sont bien disposés envers les hommes et n'exercent pas contre eux le *kunu*, c'est-à-dire la malédiction ;

— Les *Kumènti*, qui ont l'apparence de jaguars et qui résident en brousse ;

— Les *Djadja*, qui ont l'apparence d'ocelots ;

— Les *Opete*, qui ont l'apparence de l'urubu et qui résident dans les airs ;

— Les *Bãnsuŋki*, qui ont l'apparence de femmes indiennes, et qui résident dans les eaux des rivières ;

La seconde catégorie est celle des *Ampuku*, dieux de brousse très redoutés, susceptibles d'exercer contre les hommes le *kunu*. Les *Ampuku* parlent une langue qui est très bien connue des Saramaka, mais que personne ne parle en pays Boni. Quand ils veulent être compris, ils parlent le dialecte Saramaka ordinaire. Ils peuvent, dit-on, être aperçus la nuit en brousse sous forme d'hommes inconnus vêtus à la façon des Noirs Réfugiés :

La troisième catégorie est celle des *Vɔdû* ou *Papa gadu*, dieux plus redoutés encore, qui s'incarnent dans le serpent boa *dagowe*. Ils parlent la langue Papa ;

Enfin, très redoutés aussi sont les *Kãnlomasu*, dieux des termitières, qui parlent une langue que personne ne comprend et se servent de la langue Kumenti pour se faire entendre.

Il importe d'observer qu'il n'y a pas un dieu *Kumènli*, un dieu *Ampuku*, etc., comme il y avait dans le panthéon des Anciens, un dieu Mars, un dieu Vulcain. Ce sont là pour les Noirs Réfugiés des noms génériques comme Français, Anglais. Interrogés sur un phénomène de possession, ils répondront : « C'est *Ampuku* qui fait », mais de la même façon qu'ils diraient devant un canot : « C'est Saramaka qui fait. »

Les rapports entre ces dieux et leur forme animale sont obscurs. Pour les *Vɔdû* il est clair qu'on suppose qu'ils habitent réellement les serpents *dagowe* puisque la mort accidentelle de l'un de ces serpents dans le brûlage de l'abattis est considérée comme une calamité risquant d'amener un *kunu*. Mais cela ne prouve pas qu'on attribue un caractère divin au serpent lui-même. En ce qui concerne les *Kumènli*, il ne paraît pas y avoir de lien précis entre le génie et son apparence de jaguar. Si l'on rencontre un jaguar, on peut tout de même tirer dessus sans inconvénient. S'il est le support d'un *Kumènli* les plombs ne pourront pas le toucher, le dieu ne s'en fâchera pas.

Ceci montre que dans l'esprit des Noirs Réfugiés, l'animal est un simple support du dieu. Le dieu emprunte ce corps pour se manifester mais il ne lui est pas lié par nature. Ces conceptions sont totalement contraires à celles des Indiens, qui ont tendance à personnaliser dans leurs esprits les êtres et les phénomènes de la nature.

Comme nous l'avons dit, les Boni ne voient pas ces dieux puisque le possédé perd conscience. Mais au temps des ancêtres, il y avait des gens qui voyaient les dieux et c'est par eux que leurs descendants actuels ont une idée de leur apparence ; d'autre part certains dieux comme les *Ampuku* et les *Bãnsuŋki* peuvent être vus en rêve.

On connaît parfois la résidence exacte de tel ou tel dieu, car il l'a révélée par la bouche de son porteur ; on donne alors le nom du dieu à cet emplacement. Par exemple, à l'embouchure de l'Abounami, il y a un saut nommé Ma Akoti Gadu Sula. C'est là que réside le dieu qui s'était révélé autrefois dans une vieille femme nommée Akoti.

Rapports avec la parenté. L'idée d'un dieu protecteur du lignage, dont le culte, apporté par le fondateur du groupe, est regardé comme indispensable à la vie de la collectivité, ne se retrouve pas clairement chez les Noirs Réfugiés. Il y a bien, en fait, des divinités qui sont entrées dans le lignage et auxquelles on rend collectivement un culte. Mais ces divinités sont des intruses ; elles ont pénétré de force dans le groupe, pour exercer contre lui une vengeance inexorable. On ne s'adresse pas à elles pour demander protection, et on ne leur rend un culte que faute de pouvoir les chasser.

Il n'est supposé aucun lien de parenté entre les dieux et les hommes, ni aucun lien de caractère systématique ou exclusif.

Toutefois on admet que les dieux entrés dans un matrilignage tendent à être transmis à l'intérieur de ce groupe. Si par exemple, une femme est possédée d'un *Papa gadu*, à sa mort elle doit le léguer, au même titre que ses biens, et elle ne peut le léguer qu'à quelqu'un de son lignage.

Nous avons vu en étudiant la transmission du dieu de Kotolda († 1956), que seules les femmes du lignage Afi auquel elle appartenait, pouvaient hériter.

Même si le dieu n'est pas légué, ce qui arrive quelquefois, s'il exerce le *kunu*, il se manifestera tôt ou tard dans un membre du lignage. Il pourra du reste se passer de longues années avant qu'il se manifeste. Cette conception est absolument nette chez les Noirs Réfugiés, et du reste, si elle n'existait pas, la notion du *kunu* serait sans support. C'est donc à tort qu'on a supposé une transmission des dieux du père au fils.

Organisation matérielle des cultes. Il existe dans le cadre du lignage localisé *(lo)* une organisation matérielle des cultes de possession. Cette organisation est tout à fait indépendante de l'apprentissage de ces cultes. Elle permet aux membres du lignage d'exercer commodément des cultes qu'ils ont reçus n'importe où sous leur propre responsabilité.

Dans chaque *lo*, il existe en général une seule chapelle *(obia ɔsù)* pour toutes les divinités de même catégorie.

Par exemple dans le quartier du *lo* Awara Bakka à Asisi (140 personnes), pour une quinzaine de femmes ayant un *Papa gadu*, il n'en existe qu'une seule. Il existe une *obia ɔsu* pour les *Ampuku* (3 ou 4 possédés) et une autre pour les *Kumènti* (une dizaine de possédés).

La chapelle des *Papa gadu* est placée sous la responsabilité du chef du *lo*. Il est à remarquer à ce sujet que les lignages individualisés Aw.B.3 et Afi, qui ont pourtant des dieux distincts, sont englobés dans cette organisation.

Les objets placés dans ces chapelles sont tout simplement les vêtements, la boisson et les outils des dieux, quand ils viennent visiter les hommes ; ils correspondent à peu près à ce que les Noirs Réfugiés laissent dans une habitation de culture où ils vont travailler régulièrement. Par exemple dans le *Papa gadu ɔsu* du quartier Awara Bakka d'Asisi, qui sert pour une quinzaine de dieux, chacun a une place définie sur les étagères pour ranger notamment l'écharpe qui lui sert de vêtement et une bouteille de bière (une bouteille est toujours tenue prête par le porteur du dieu)[1].

On range encore dans cette chapelle le tambour *Papa dɔ̀ɔ*. Ce tambour, comme la chapelle elle-même, est supposé appartenir au dieu *Papa gadu* qui est venu le premier dans un membre du lignage pour exercer le *kunu*. Dans l'exemple indiqué du *lo* Awara

---

(1) Les *Papa gadu* n'aiment pas le tafia. Si le porteur habituel d'un de ces dieux a bu du tafia, il ne peut venir en lui.

Bakka d'Asisi, c'était en 1957 l'aïeule centenaire Kuluba qui portait ce dieu depuis sa jeunesse, l'ayant reçu elle-même par plusieurs transmissions successives, d'une lointaine aïeule.

Dans les villages comme Boniville et Papolilon où coexistent des fragments de lignage d'origine entièrement différente, chacun a sa propre organisation.

Par exemple à Boniville, il y a une *Papa gadu* ɔsu pour le fragment du lignage Lapé (elle appartient à Térésa dont le dieu exerce le *kunu* sur ce lignage). Le fragment du lignage Kotika en possède une autre.

A Papaïston, le lignage Toïna (Bakabuchi), réduit à une demi-douzaine de personnes, possède une *Papa gadu* ɔsu qui lui est propre.

Les *Kumènti*. Ces dieux sont communs aux Saramaka (Kromenti)[1], aux Djuka et aux Boni. Les *Kumènti* sont considérés comme des dieux bienveillants et amis des hommes ; aussi leur possession est très désirée. Ils ne viennent pas spontanément dans les hommes, on ne les obtient qu'en s'adressant à un maître. En principe seuls les hommes peuvent obtenir les *Kumènti*, alors que par contre seules les femmes peuvent avoir les *Bŭntunki*.

Les *Kumènti* sont spécialisés dans la protection contre le feu et contre les blessures par le sabre et le fusil. Ces dangers tiennent la plus grande place dans les préoccupations des Noirs Réfugiés, qui passent presque toute leur vie en brousse et chez qui presque toutes les plaies s'infectent et ont des conséquences graves. Aussi le culte des *Kumènti* tient-il une grande place dans leur magie ; même quelqu'un qui n'est pas possédé cherchera à obtenir de ces dieux un *ɔbia* qui le protégera contre ces divers dangers.

L'instruction des disciples de ces dieux s'inspire des procédés ci-dessus décrits, mais les danses collectives paraissent y jouer un rôle essentiel. Le maître appelle les dieux en battant un rythme spécial sur les tambours ordinaires *(apinli)* et en prononçant des invocations ponctuées par le cliquetis de la *saku* (maraka indienne, c'est-à-dire calebasse creuse emmanchée et contenant des graines). Parfois, quand un dieu est entré dans un élève, le maître met à l'épreuve la passivité de ce dernier en injuriant le dieu à l'aide du tambour. Le *Kumènti* se fâche, casse des bouteilles et avale du verre pilé, marche dans le feu, se frappe à coups de sabre, le tout sans qu'il en résulte, dit-on, de blessure pour le corps de son porteur.

Ces danses frénétiques, dont les participants entièrement passés au *pemba* (argile blanche) sont comme hallucinés, ont un aspect bizarre qui est perceptible à certains Boni eux-mêmes. Elles n'ont aucun caractère secret et constituent au contraire pour les gens du village un spectacle de choix. Les assistants se tordent de rire devant les contorsions et les actions étranges que les dieux inspirent aux possédés. On en parle longuement

---

(1) L'origine de ce mot ne fait aucun doute ; c'est une déformation de Coromantin, nom donné au XVIIIe siècle au pays Ashanti. Les « nègres Coromantin », réputés comme particulièrement intraitables, ont joué un grand rôle dans les révoltes d'esclaves. Le culte de possession de koumenti devait à l'origine, être un culte propre à la nation Coromantin.

ensuite dans les veillées, les humoristes imitant ce qu'ils ont vu faire là, sans aucune crainte d'irriter les dieux.

Chaque « maître pour *Kumènti* » possède une petite *gadu ɔsu* dans laquelle sont rangés les instruments du culte. On trouve en général dans ces chapelles un poteau grossièrement taillé en forme de buste humain, un quartier de roche, des crânes de jaguars, des *kɔkɔli* (tiges d'arbuste présentant une double coudure spontanée, supposées être le support d'esprits de la brousse), et une *saka* (maraka), le tout aspergé d'argile blanche *(pemba)*. On trouve aussi à côté de la porte un siège et une auge qui servent aux ablutions des élèves.

En lavant son corps avec l'infusion de feuilles préparée par le maître, le néophyte répète, dans la langue ordinaire, une série d'invocations : « Viens à moi, entre en moi. Mais avant d'entrer en moi, il faut m'apprendre les choses de ton pays ; ô Dieu, quand tu seras en moi, que je puisse danser sur du verre cassé sans qu'il me coupe ; que je puisse danser dans le feu sans qu'il me brûle. Si demain quelqu'un prend un sabre pour me blesser, il ne devra pas pouvoir avancer. Si quelqu'un prend un fusil pour tirer sur moi (son arme) devra se briser, ne devra pas pouvoir partir. Si quelqu'un est malade, fais un *ɔbia* pour lui, il devra guérir. »

Le maître fait tourner l'élève en rond autour du mortier où on a préparé l'infusion de feuilles, jusqu'à ce que la tête lui tourne. Alternativement il le fait tourner et « lave » son corps avec l'infusion. La possession se produit d'elle-même au bout d'un certain nombre de séances.

Dans les pratiques destinées à faire « monter » la *gila* de *Kumènti*, il entre l'absorption de substances toxiques, notamment du jus de tabac, méthode employée par les hommes-médecine indiens. Mais une fois les réflexes créés, il n'y a plus besoin de ces substances ; la *gila* apparaît dès qu'on emploie les procédés d'appel qui sont de deux sortes :

— Procédés personnels : l'homme appelle volontairement sa *gila* en revêtant le costume du dieu et en se mettant dans une certaine posture ;

— Procédés extérieurs : la *gila* peut être déclenchée de l'extérieur soit en appelant le dieu par son nom, soit en battant le rythme correspondant sur le tambour.

Quand l'élève commence à ressentir la *gila* de *Kumènti*, cela se manifeste d'abord par des transes. Nous avons assisté bien souvent à ces accès qui surviennent le plus souvent la nuit dans la forêt, mais communément aussi le jour. Le possédé lâche subitement les objets qu'il tenait (par exemple s'il était en train de manger, il laisse tomber assiette et cuiller), et se précipite en courant à travers la forêt, en poussant un hurlement rythmé, comme s'il était devenu une bête. Ses yeux sont révulsés, il n'a plus conscience de ce qui l'entoure ; il n'est d'ailleurs aucunement menaçant, ces accès sont totalement inoffensifs en dépit de leur aspect impressionnant. On voit dans cet état, des possédés faire des choses difficilement explicables, telles que courir dans une obscurité complète dans la brousse la plus impénétrable sans tomber et sans se blesser, ou monter en quelques secondes sur un rocher escarpé, qui aurait été difficile à escalader en plein jour.

A mesure que l'élève se perfectionne, le dieu s'exprime plus facilement à l'aide de son corps, commence à faire des actes coordonnés et à parler. On dit que la *gila* a *été* « arrangée » *(seka)*. Les *Kumènti* parlent avec une grosse voix hachée, caractéristique, que les humoristes aiment à imiter dans les récits des veillées.

Pour appeler volontairement sa *gila*, l'élève s'accroupit, les pieds réunis, en jetant du *pemba* de droite à gauche à la hauteur de ses pieds et en prononçant la formule : « *O Kumènti, djumpo ku a mi.* » Il reste ensuite immobile dans cette position et attend ; la possession se produit en général au bout de quelques minutes.

Les *Kumènti* qui entrent ainsi dans les hommes sont exclusivement des dieux mâles ; on sait qu'ils ont des femmes parce qu'ils en parlent, mais elles ne se manifestent jamais.

Les *Kumènti* sont généralement bienveillants ; toutefois, pas plus qu'aucune divinité des Noirs Réfugiés, ils ne représentent un principe de bonté et de justice en soi. Ils veillent de façon partiale sur les intérêts de leurs porteurs. C'est ainsi que A..., du *lo* Dipélu II, a un *Kumènti* qui réagit de façon violente quand il a l'impression qu'un danger menace son porteur. Il entre en lui tout à coup, prend un sabre et se précipite en trombe à travers le village, tandis que les gens se barricadent prudemment chez eux.

Dans certaines circonstances, quand leurs transes sont particulièrement intenses, les possédés de *Kumènti* sont capables, dit-on, de marcher dans le feu, de danser sur du verre cassé, de monter aux palmiers épineux awara, et même de se faire frapper à coups de sabre sans qu'il en résulte de blessure. Le Pr. de Goeje donne à ce sujet des témoignages personnels impressionnants, tel le cas d'un possédé qui se renversa un seau d'eau bouillante sur le corps[1]. M. Mathieu, Directeur de la Société Forestière de Saint-Laurent, nous a dit avoir vu en 1957 chez les Paramaka un possédé prendre à pleines mains un fer de hache chauffé au rouge et le garder entre ses deux mains pendant un temps appréciable.

Personnellement nous avons vu à plusieurs reprises des possédés se fustiger avec des branches épineuses d'awara et se casser des bouteilles sur la tête avec une telle violence que les morceaux jaillissaient à plusieurs mètres ; une partie d'entre eux étaient blessés, mais d'autres présentaient un épiderme intact.

Il n'y a pas d'instruction spéciale pour les exercices d'invulnérabilité, le possédé fait ce dont il se sent capable, progressivement se frappe de plus en plus fort, casse des bouteilles, etc.

On affirme que certains possédés sont capables de monter aux palmiers épineux awara. Si la *gila* vient alors à les abandonner, ils ne peuvent plus descendre. Ceux qui connaissent bien la langue Kumenti évoquent alors le dieu par des formules pour qu'il revienne.

En principe, si quelqu'un fait tort à un homme qui a un *Kumènti*, sa *gila* « monte » immédiatement. Le coupable n'a plus qu'à s'enfuir. On dit qu'autrefois on a vu des possédés tuer des gens qui leur avaient fait du tort. Il ne peut en résulter de *kunu* si la victime est dans son tort. Depuis très longtemps on n'a rien vu de semblable.

---

[1] Cf. note dans l'ouvrage de M. W. F. van Lier, § 27.

Le principe est que si on n'a rien à se reprocher vis-à-vis du possédé, on n'a rien à craindre de lui. C'est pourquoi on n'hésite pas à s'interposer entre le possédé et l'objet de sa fureur.

Si deux hommes ayant un *Kumènli* se prennent de querelle, leurs *gila* « montent » simultanément et ils se frappent à coups de sabre, sans qu'il en résulte dit-on de dommage pour l'un ni pour l'autre, jusqu'à ce qu'on les sépare.

Si quelqu'un a un *Kumènli*, il ne faut pas lever à proximité de lui certains objets dont il est fait usage dans le culte : pilon, mortier, sabre. Sa *gila* « monterait » immédiatement. De même pendant qu'il mange, il ne faut pas parler de tigre ni de fusil. Pour empêcher leur *gila* de monter, les intéressés peuvent prendre la précaution, pendant qu'ils mangent, de se mettre un petit morceau de bois derrière l'oreille.

Ces dernières années le culte des *Kumènli* était en nette décadence chez les Boni, de même que l'ensemble de leur vie religieuse ; chacun ne songeait plus en effet qu'à gagner de l'argent, et était pour ce faire toujours en voyage, ce qui rendait difficiles les réunions et les danses indispensables. D'autre part, efficacement soignés quand ils sont malades à l'hôpital de Maripasoula, les Boni ressentent moins la nécessité du culte des *Kumènli*, dont la principale fonction sociale est de guérir. Aussi, alors qu'en 1948, nous assistions très fréquemment à des manifestations de la *gila* de *Kumènli*, en 1952, elles se faisaient beaucoup plus rares et discrètes. Elles avaient tendance à tomber au niveau de ces manifestations larvées dont nous parlerons plus loin. En 1956, nous n'avons observé au cours des travaux en forêt aucun accès spontané de cette *gila*. Les chapelles dédiées aux *Kumènli* sont à peine entretenues et tombent en ruines ; tel est le sort des dieux jugés bienveillants envers les hommes. Cependant on continue à attacher une grande valeur aux *ɔbia* de *Kumènli*, notamment au *man nẽyge ɔbia* qui protège contre le sabre et le fusil, et au *Kumènli bui*, anneau de *Kumènli*, instrument de divination.

Les Bünsuŋki. Les *Bünsuŋki* sont des dieux qui habitent dans les eaux, de préférence en tête des sauts, à côté des roches portant des boqueteaux d'arbres isolés ; ils peuvent aussi résider habituellement dans ces arbres eux-mêmes. Ils apparaissent parfois en rêve aux hommes comme aux femmes, sous l'aspect d'Indiens, plus communément de femmes indiennes à la longue chevelure. C'est pourquoi on les appelle parfois *wala Iŋgi*, les Indiens de l'eau. En certains endroits, on sait depuis le temps des ancêtres que là réside tel *Bünsuŋki* dont on connaît le nom ; quand on passe là, on lui adresse une prière en faisant un sacrifice de tafia.

(Les *Bünsuŋki* ne doivent pas être confondus avec *wala mama*, la maman-de-l'eau des créoles, divinité redoutée mais à laquelle les Boni ne paraissent pas adresser de culte. La *wala mama* habite au fond des trous profonds du lit des rivières et ne laisse jamais voir son visage ; elle abandonne parfois sur les roches un de ses longs cheveux et celui qui le trouve devient riche).

Les *Bũnsuŋki* peuvent entrer dans les êtres humains, exclusivement semble-t-il dans les femmes. Ils donnent une *gita* différente de celles des *Kumẽnti.* La possédée danse au bord de l'eau, puis nage et plonge longuement. On affirme que si sa possession est suffisamment intense, le génie entraîne la possédée au fond de l'eau, où elle reste pendant un temps très long sans aucun dommage ! Cela se serait passé notamment au village d'Asisi pour une femme nommée Dabisa.

La possession par les *Bũnsuŋki* n'est pas fréquente. En 1952 on ne la connaissait en pays Boni que chez trois femmes.

Quant aux hommes, ils peuvent apercevoir ces divinités en rêve et en recevoir des bienfaits. Pour cela ils vont à l'endroit où elle réside et s'y baignent en prononçant une invocation : « ô dieu, veillez sur moi, protégez-moi, venez auprès de moi la nuit quand je dormirai, parlez-moi, faites que je ne sois pas malade, que je m'enrichisse. » La nuit suivante, la divinité viendra en rêve, demandera un sacrifice (bière en général), dira si elle exauce la prière.

Les *Vɔɔdũ*[1] Ce sont des dieux très redoutés pour leur caractère méchant, susceptible et vindicatif. En parlant d'eux on dit *Papa gadu* (*papa* ne veut pas dire « père », c'est un terme de respect que l'on emploie à l'égard de personnages importants[2]. Ils sont supposés avoir pour porteurs habituels les serpents boa *(dagowe)*[3] qu'il ne faut pas confondre avec les grands serpents d'eau (anaconda) que les Noirs Réfugiés appellent *mboma sineki.* Ils peuvent aussi résider dans les fromagers (kankan tree) et dans les arbres appelés *katu udu* (Bombax surinamiensis).

Les *Vɔɔdũ* qui s'incarnent dans les humains peuvent être de l'un ou l'autre sexe ; s'il s'agit d'un dieu mâle on l'appelle « *tata vɔɔdũ* ».

Les *Bumba gadu,* autres dieux de même nature et également redoutés, ont pour porteurs d'autres catégories de serpents, principalement les grands serpents d'eau anaconda.

Les *Vɔɔdũ,* avons-nous dit, sont redoutés ; ils peuvent exercer sur un lignage la malédiction collective appelée *kunu.* Mais, pas plus que les *Kumẽnti* ne représentent un principe de bien, ils ne représentent un principe de mal. Tous ne sont pas aussi mal disposés à l'égard des hommes, et même si l'un d'eux est ennemi d'un lignage, il n'est pas pour cela mal disposé envers le reste des hommes. Quoi qu'il en soit, le culte de possession des *Papa gadu* n'est nullement en décadence chez les Boni. D'après les recoupements que nous avons pu faire, sur les 670 personnes vivant sur la rive française, il y en a au moins 40 à 50 qui ont un *Papa gadu,* en très grande majorité de vieilles femmes.

---

(1) Ce mot est manifestement une déformation du mot dahoméen *vɔdũ.*

(2) C'est l'interprétation donnée par les Noirs Réfugiés. Toutefois les documents du XVIIIe siècle sur l'origine des esclaves, signalent l'existence d'une tribu africaine appelée Papa. Des allusions contenues dans des documents des archives de Surinam, récemment étudiés par Madame Silvia W. de Groot, tendraient à identifier les Papa avec l'une des populations du Dahomey actuel. Dans cette hypothèse, le culte des *papa gadu* représenterait une forme archaïque du culte dahoméen des dieux serpents.

(3) Ce mot paraît être la déformation du mot dahoméen *dãgbe.*

Les *Vodũ* sont très redoutés, par cela même très respectés. Ce sont des oracles qu'on consulte très souvent, sans considération du mal que leur *kunu* a fait et fera encore. Un dieu qui exerce le *kunu*, mais qui s'est provisoirement déclaré apaisé, peut être consulté sans danger ; il est toujours admis qu'en tout état de cause son porteur, s'il respecte ses commandements, n'a rien à craindre de lui.

Il est possible que, très inconsciemment, les femmes se servent de la crainte qu'inspirent les dieux *Papa gadu* pour maintenir leur indépendance et leur position privilégiée dans la société des Noirs Réfugiés.

L'enseignement de la possession paraît s'inspirer des mêmes principes que celui qui correspond aux *Kumẽnti*. Il comporte l'enseignement de la langue Papa ; cette langue nous a paru en décadence ; elle n'est employée en fait que pour les formules de salutation ; ensuite les possédés vaticinent dans la langue ordinaire. L'enseignement de la possession comporte aussi des ablutions quotidiennes avec des décoctions de feuilles ; certains de ces mélanges sont particulièrement complexes (ils comportent dit-on plus de cent espèces différentes de feuilles). L'enseignement est essentiellement individuel ; cependant il comporte aussi des danses ; on se sert à cette occasion d'un tambour spécial long d'environ deux mètres et très étroit, dépourvu de tout ornement, qu'on appelle *lãŋga dɔ̃* ou *papa dɔ̃*.

Pour appeler sa *gila*, la possédée (il s'agit presque toujours de femmes) se met debout, met sur elle une étoffe qu'elle conserve toujours à proximité et qu'elle emporte toujours avec elle en voyage : c'est le vêtement du dieu ; il consiste en une sorte d'écharpe croisée par devant ; puis elle jette l'argile blanche, *pemba*, sur ses pieds de droite à gauche et de gauche à droite en invoquant le dieu. La possession est presque immédiate. On voit les yeux de la femme se révulser et son expression devenir hagarde. Le dieu ne se passe pas entièrement au *pemba* comme les *Kumẽnti*, il se fait avec l'argile blanche une sorte de bandeau sur le front. Il commence par une invocation à Masa Gadu prononcée dans la langue ordinaire.

« *Masa gadu, gi mi pimisi, beka mi na pikin nɛ̃ŋgɛ ; ala sani di mi ɔ taki, na yu mu gi mi kaakili, beka na yu abi mi kaakili, da mi pyãfalu gi yu* ».

« Masa Gadu, je vous implore, car je suis une humble créature ; (dans) tout ce que je vais dire, c'est vous qui me donnerez la force, car ma force est en vous ; je vous exalterai ».

Viennent ensuite des formules de bienvenue à l'égard des assistants, qui sont la traduction exacte des formules de salutation de la vie courante, puis des chants, le tout dans la langue Papa. Après un quart d'heure environ, il entre dans une case et s'asseoit, répondant dans la langue ordinaire aux questions des assistants, toujours sur un ton chantant.

La possession par les *Papa gadu* n'a pas le caractère bestial de la possession par les *Kumẽnti* : elle ne comporte, en dehors des danses, ni gestes brutaux ni actes bizarres ; la possédée chantonne doucement, d'une voix grêle, se déplaçant avec des gestes gracieux.

Parfois elle trace sur les cases des signes particuliers ; les Boni affirment que c'est là une sorte d'écriture, que d'autres possédés peuvent lire ces messages ; mais nous n'avons relevé aucun témoignage précis à ce sujet[1].

Les *Papa gadu* sont consultés surtout pour leur demander de révéler la cause des malheurs qui surviennent. On ne demande à l'un d'eux de guérir une maladie que si l'interrogatoire révèle que c'est lui qui l'a provoquée.

Le culte des dieux serpents *Papa gadu* fait une vive impression sur les créoles antillais qui entretiennent des relations suivies avec les Noirs Réfugiés. La plupart le considèrent comme de nature diabolique et le réprouvent, mais si la présence d'une « couleuvre » (serpent anaconda) est signalée dans une crique voisine, et si en même temps des malheurs surviennent, il arrive qu'un créole aille demander aux Noirs Réfugiés de pratiquer des rites pour désarmer la vengeance du dieu. Il nous est arrivé d'apercevoir, dissimulé dans un bosquet derrière l'habitation d'un orpailleur, un petit autel orné de banderolles bleues et rouges, lieu du culte habituel des *Papa gadu*.

Observation à Boniville, novembre 1952.

Une femme de Asisi, Tini, vient à Boniville consulter sa fille adoptive Pamasa, âgée de 35 ans environ, qui est possédée par un *Papa gadu* nommé Adawa. Féni, âgé de 15 ans, fils de Tini, est malade depuis plusieurs jours (fièvre, éruption sur tout le corps). Quand on vient nous chercher, le dieu est déjà entré en Pamasa, s'est assis dans une case et répond dans la langue ordinaire aux questions posées. La mère du malade demande au dieu si c'est bien lui qui a rendu son fils malade. Il répond que c'est bien lui, et donne deux raisons : d'abord, une semaine auparavant, Féni a endommagé d'un coup de sabre la racine d'un fromager dans lequel précisément lui-même résidait ; d'autre part sa sœur Pamasa a été malade pendant 15 jours, il n'a pas été la visiter.

La mère supplie le dieu : « *Ubegi yu, yu abi leti, gi en poodo, a'á be sabi bo-bo*. (Nous vous supplions, vous êtes juste (mais) pardonnez-lui, il ne s'était pas bien rendu compte) ».

Le dieu indique ensuite un traitement : une infusion d'un certain nombre de feuilles, avec lesquelles le malade lavera son corps. Il affirme que le malade guérira vite.

Pamasa revient alors à son état habituel. La scène a duré au total trois quarts d'heure environ.

Observation à Asisi, octobre 1956.

Le 21 octobre à 8 heures on me dit que Bugi, femme d'environ 45 ans, est gravement malade ; elle souffre de douleurs violentes dans la poitrine et d'un tremblement général. La malade est étendue par terre, soutenue par son frère et entourée de vieilles femmes qui la réconfortent. Elle paraît souffrir atrocement, son corps est couvert de sueur, ses membres inférieurs sont agités d'un tremblement incessant ; elle présente les symptômes d'une crise cardiaque[2]. Devant la maison, les hommes préparent un « remède »

---

(1) Ces signes sont très peu systématisés et n'ont aucun rapport avec les dessins symboliques qui font partie de certains rituels de possession, au Dahomey et en Haïti notamment. Il est permis d'y voir un simple simulacre.

(2) Bugi avait déjà été hospitalisée à Maripasoula pour crise cardiaque.

car ils soupçonnent qu'il s'agit là d'une manifestation du *Papa gadu* dont Bugi est le porteur.

Une tige de *sòŋgoafu* coudée deux fois est disposée par terre. Une *croix* est tracée sur le sol.

Centrée sur la croix est placée une grande cuvette dans laquelle on verse des infusions de feuilles tirées de plusieurs calebasses.

La malade, toujours prostrée et gémissante, est assise sur un tabouret face à la cuvette. On lui verse lentement le contenu de la cuvette sur le corps en la massant. Il ne s'agit pas d'un remède au sens propre du terme, on « lave » la malade pour aider le dieu à se manifester en elle.

Je remarque qu'en rentrant dans la case elle ne tremble presque plus ; la crise paraît s'apaiser.

Sur ces entrefaites on vient m'appeler ailleurs et je ne peux revenir qu'une demi-heure plus tard. Je trouve la malade debout, enduite de *pemba*, au milieu d'un auditoire recueilli. Le dieu est descendu en elle et s'exprime en langue Papa tandis qu'elle danse avec des gestes lents.

On me dit qu'il vient de donner l'explication de la maladie : il a frappé Bugi parce qu'elle n'a pas observé le *kina* donné à tous les porteurs de *Papa gadu*, de s'écarter des cérémonies funèbres. Or, l'avant-veille, elle avait sciemment participé à la danse *lukku* autour du cercueil de Kotoïda.

Les *ɔbiaman* présents supplient le dieu de pardonner, ce qu'il fait après avoir réclamé une bouteille de bière qu'il boit par la bouche de son porteur.

Observation à Kormotibo, le 18 décembre 1957.

Le 18 décembre au soir, je trouve le village de Kormotibo en proie à la terreur. Plusieurs personnes sont malades par l'effet du *kunu*. Apaita, une jeune femme, a un panaris énorme, consécutif à un accident ; deux femmes sont atteintes de pneumonie.

Ces malheurs sont attribués au *kunu* exercé par un dieu *Papa gadu*, depuis que voici une centaine d'années une aïeule nommée Akonté a involontairement tué un serpent dagowe en nivrant une crique. De nos jours ce dieu se manifeste en Alama (Dip. II, E1), et un autre *Papa gadu*, qui se dit le descendant du premier, se manifeste dans Apaita (F9). C'est ce dernier qui, parlant par la bouche d'Apaita, a révélé qu'il frappait le village parce qu'on n'avait pas dansé pour lui depuis 5 ans.

On a appelé B..., obiaman spécialisé dans le culte des *vodú*. Il a entouré la chapelle des *Papa gadu* de tiges de *sòŋgoafu* placées verticalement. Il a préparé une infusion de feuilles dont les femmes de Kormotibo qui ont un *Papa gadu* viennent s'enduire (elles sont au nombre de quatre, dont deux étrangères au lignage Dipélu II). Il s'agit d'aider leurs dieux à se manifester.

On va danser huit nuits de suite, une partie de la nuit. Le tambour *agida* tiré de la chapelle est mis en batterie.

Les rites effectués pour neutraliser le *kunu* sont :

— Nettoyage de la chapelle ;

— Ornement au moyen de tiges de *sangaafu* placées debout tout autour ;

— Lavage des malades avec des feuilles supposées avoir le pouvoir de faire partir l'influence des *Papa gadu ;*

— Avec d'autres feuilles, concentrer au contraire l'influence maléfique des *Papa gadu* dans une calebasse qui est ensuite soigneusement renfermée dans la chapelle.

La possession par les Ampuku. Elle est beaucoup plus rare et personnellement nous ne l'avons observée qu'à deux reprises ; les possédés se font autour des yeux des cercles au *pemba* et se tracent sur les jambes avec cette argile blanche des sortes d'ovales ; ils vaticinent sur un ton chantant, sans que la voix habituelle de leur porteur cesse d'être reconnaissable, en s'exprimant dans la langue Saramaka.

Les *Ampuku* ont l'apparence d'hommes semblables à des Noirs, mais inconnus. Ils résident au fond des bois ; les uns sont bons, d'autres mauvais. On peut se les concilier en leur rendant un culte, qui s'est surtout développé en pays Saramaka.

Baliki, du village Kormotibo, raconte avoir assisté un jour, étant en voyage au village Saramaka de Balen, à une danse des *Ampuku.*

« Pendant la journée, on alla sur les sentiers au loin dans la brousse déposer des calebasses contenant certaines herbes. A la nuit on vit sortir de la forêt un grand nombre d'hommes inconnus, habillés à la façon des Saramaka. Ils dansèrent toute la nuit, et à l'aube repartirent comme ils étaient venus. »

Les dieux *Ampuku*, considérés comme les dieux malfaisants de la brousse, exercent leur influence sur tous. Quand on a dormi en brousse, on se « lave » d'*Ampuku* avec une infusion de feuilles de 5 plantes faisant partie de la flore secondaire qui entoure les villages, et dont la principale est le *sangaafu (Costus cylindricus).*

Fréquence de la possession. En 1956, les maîtres ou *bas* étaient très peu nombreux en pays Boni. Pour les dieux *Kumènli* il ne restait plus que S... (Kotika) ; pour les *Papa gadu*, depuis la mort d'Antinon (Dju), il ne restait plus que M... (Papaïston) et H... (Asisi). On allait communément recevoir l'instruction de maîtres Djuka des villages du Tapanaoni.

Ce serait une grande erreur de croire que presque tous les hommes ont des dieux. C'est au contraire une exception. D'après les évaluations que nous avons pu faire, il n'y a pas plus d'un homme adulte sur six ou sept qui soit possédé. Par contre la possession est beaucoup plus fréquente chez les femmes : on peut estimer qu'en moyenne une femme adulte sur trois ou quatre a un *gadu.*

Par exemple à Boniville, sur 115 personnes dont environ 70 adultes, on compte une trentaine de dieux dont 8 à 10 *Papa gadu*, 8 à 10 *Kumènli*, 1 *Bunsunki* et 2 *Ampuku.*

L'apprentissage de la possession peut commencer dès l'âge adulte, mais il semble qu'en général c'est entre 35 et 50 ans que les femmes se préoccupent d'obtenir un *gadu*. N'y aurait-il pas là, très inconsciemment, le désir de maintenir sur soi l'attention et de conserver indirectement un pouvoir sur les hommes, une fois passé l'âge de l'attrait sensuel ?

La possession se maintient toute la vie et il n'est nullement question qu'un dieu soit transmis avant la mort de son porteur. Par exemple, en 1957, l'aïeule centenaire du village d'Asisi, Kuluba, conservait son dieu *Papa gadu*. Depuis de longues années, elle ne participait plus aux danses de possession, mais sa *gila* était toujours consultée.

Mais il peut arriver, si un possédé cesse de participer aux danses et de pratiquer les rites qui lui ont été indiqués, que toute manifestation cesse au bout de quelques années. Nous avons observé cela chez B... du *lo* Dipélu II, en 1948 et 49. Il présentait de forts accès de la *gila* de *Kumánti*. Il cessa son instruction, trouvant qu'elle lui coûtait trop cher et prenait du temps. En 1952 il ne présentait que des manifestations larvées de sa *gila* à de rares intervalles. En 1956 rien n'était plus observable.

Il peut arriver au contraire que les crises de possession deviennent si fréquentes et si fortes que l'intéressé risque de perdre la raison ; s'il s'agit d'un dieu qui n'est pas venu de sa propre initiative, on peut s'efforcer de l'expulser. Pour « laver » quelqu'un d'une *gila*, on le fait passer entre deux rangées d'*ɔbiaman* qui tiennent à la main des palmes sèches, *pina lɔŋgo*, en prononçant des adjurations. Nous avons vu effectuer ce rite en 1949, mais sans pouvoir en observer le détail exact.

La fréquence des phénomènes de possession et l'importance qui leur est accordée, impriment à la vie religieuse des Noirs Réfugiés un caractère remarquable : toutes ses manifestations ont pour chacun le caractère d'une évidence matérielle. Comment douter alors que l'on vit avec les dieux, qu'on les voit et qu'on leur parle ? La société des Noirs Réfugiés est de ce fait profondément imperméable aux influences européennes.

Quelques plantes utilisées dans les rites de possession. Les préparations à l'aide desquelles les possédés « lavent » leur corps consistent en des macérations de feuilles. Les végétaux utilisés, qui font partie pour la plupart de la flore secondaire qui se développe dans les anciens abattis, sont très nombreux. Toutefois quelques-uns sont regardés comme ayant un pouvoir tout particulier. Les cinq premières notamment sont utilisées par tous les Boni pour se « laver d'Ampuku » quand ils ont dormi une nuit en brousse.

nom Aluku	identification[1]	usage
Lebi katu	coton	culte des *Ampuku*
Kɔɔpo wiwi	*Hyptis atrorubens* (labiacées)	—

---

[1] Identification par M. Hoock, botaniste attaché à l'Institut français d'Amérique tropicale (IFAT) à Cayenne.

Nom Aluk	Identification	usage
Fou kàkà	*Tiaridium indicum* (borraginacées)	—
Sume wiwi	*Ocimum sanctum* (?) (labiacées)	—
Sàggaafa	*Costus cylindricus* (zingibéracées)	culte des *Papa gadu* et des *Ampuku*
Malimbelimbe	*Piper sp.* (?)	—
Fille (Haligoò)	*Chamaesyce sp.* (?) (euphorbiacées)	—

CROYANCES CONCERNANT LA PERSONNE HUMAINE ET SON DEVENIR CULTE DES ANCÊTRES.

Les Noirs Réfugiés des diverses tribus ont sur ce sujet des conceptions précises et identiques, que l'on retrouve aussi, plus ou moins mélangées avec des conceptions chrétiennes, chez les populations antillaises d'origine africaine. Pour eux, l'homme est formé de trois éléments : le corps, le *gorku* qui peut être traduit par personnalité, et un principe supérieur appelé *akka*.

Il va sans dire que chez les Boni, qui n'ont pas élaboré ces conceptions et les ont reçues des Djuka, personne n'est capable d'en disserter. Mais de nombreuses conceptions relatives à la magie et aux rapports avec les ancêtres permettent des recoupements assez sûrs.

L'akka Il n'est pas possible de traduire *akka*[1] par âme, au sens où nous l'entendons. L'*akka* est un élément divin immortel attaché à une personne humaine pendant la durée de sa vie et qui, à la mort, retourne au domaine du divin, ne gardant plus aucun contact avec les hommes.

L'*akka* est la source de vie à laquelle s'alimente la personnalité humaine, mais elle n'est pas cette personnalité.

Les Noirs Réfugiés considèrent l'*akka* comme un dieu protecteur personnel ; ils disent volontiers *mi gadu*, mon dieu, pour *mi akka*.

Le concept de l'*akka* s'est spontanément transposé chez les Antillais en celui de l'ange gardien. On parle en Haïti du « gros bon ange ».

Pour les Noirs Réfugiés, la vie, la santé et le destin d'un homme dépendent avant tout de l'*akka* ; on pense que si l'*akka* s'en allait, le corps et l'esprit de l'homme ne pourraient rester reliés ; il mourrait ou perdrait conscience. C'est un peu ce qui se passe chaque nuit, car on croit que l'*akka* quitte le corps pour errer, ce qui provoque la perte de conscience. Aussi le *wisimá*, le sorcier, cherche-t-il à en profiter pour capturer l'*akka*, de façon que l'homme devienne fou.

---

[1] Ce mot paraît être une déformation de [illegible] (Agni-Baoulé), mot auquel s'attache une signification très comparable.

L'*akka* est supposée avoir des goûts, des désirs et des buts étrangers à ceux de la personnalité, et dont l'homme dans sa conscience ordinaire n'a pas connaissance. L'*akka* peut rendre l'homme malade s'il se comporte d'une façon qui ne lui plaît pas. Aussi quand on est malade a-t-on recours à la divination pour savoir si ce n'est pas le fait de l'*akka* et, dans l'affirmative, pour quel motif. On pourrait croire que l'*akka* se comporte comme une conscience au sens moral du terme ; qu'elle se fâche si son porteur fait quelque chose de mal. Mais en réalité l'*akka* se montre aussi arbitraire, méchante et vénale que les dieux inférieurs des Noirs Réfugiés. Si elle se fâche (on dit : *mi akka mándi*), c'est parce que son porteur porte des vêtements d'une couleur qui ne lui plaît pas, ou parce qu'elle désire une offrande. Nous n'avons par contre jamais entendu parler d'un cas où l'*akka* se serait fâchée contre son porteur en tant que voleur, menteur ou adultère.

La plupart des Boni ne se préoccupent pas de leur *akka*. Seuls s'en préoccupent ceux qui ont des raisons de la croire irritée. Le culte rendu est très variable d'un individu à l'autre par la nature et la fréquence des rites exécutés.

Par exemple, K..., du village Papaïton, en proie à une malchance persistante, alla consulter un *lukumá* créole de Surinam, qui lui révéla que c'était le fait de désirs insatisfaits de son *akka*. Son *akka* désirait un chien noir et un bracelet en cuivre. Il se procura l'un et l'autre et depuis, dit-il, il n'a plus la même malchance.

B..., chef du village de T..., a dans un coin de sa case un poteau grossièrement sculpté en forme de buste coiffé d'une demi-calebasse d'où émergent des tiges de *seygoafu*. A côté est un petit *froga liki*. Il me dit que c'est le dieu du culte de son *akka* ; ces rites lui sont strictement personnels.

La plupart des *akka* apprécient les perles blanches et l'étoffe rouge. Si on voit un Boni porter un manteau rouge, on peut être à peu près sûr que c'est par ordre de son *akka*.

Si quelqu'un a des absences, des rêves bizarres, il peut y voir la sensation que son *akka* désire le quitter et qu'il est en danger de ce fait. Il va alors demander à un *obiaman* de confectionner pour lui un *akka leky* : c'est un anneau de fibres qu'on porte au gros orteil et qui est censé empêcher l'*akka* de s'en aller.

Ces rites sont très variables d'un individu à l'autre, mais ils ont un principe commun. Si quelqu'un commence à s'occuper de son *akka*, il ne peut plus, sa vie durant, en abandonner le culte, sinon l'*akka* se vengera.

Le culte de l'*akka* est strictement personnel et n'est pas légué à la mort.

Si quelqu'un épouse une jeune fille, il faut non seulement qu'il verse à sa mère le prix de la virginité, mais encore qu'il paye l'*akka* de la fille. Pour cela il offre des perles blanches et de l'étoffe que la nouvelle mariée portera sur elle, ainsi que des sucreries qui seront consommées par elle. Si le prix de la virginité n'était pas payé, l'*akka* de la femme, humiliée, risquerait de la rendre malade ou de la tuer.

Il y a 7 catégories d'*akka*, masculines et féminines, une pour chaque jour de la semaine.

Crevaux en 1877 a pu établir la liste complète[1] :

	hommes	femmes
dimanche................	*Kwasi*	*Kwasiba*
lundi....................	*Kɔdyo*	*Adyuba*
mardi	*Kwami*	*Abeniba*
mercredi................	*Kwaku*	*Akuba*
jeudi....................	*Yao*	*Yaba*
vendredi................	*Kɔfi*	*Afiba*
samedi..................	*Kwamina*	*Amba*

Tous ces noms sont connus des Boni, mais aucun de nos informateurs n'était capable de réciter la liste complète. Il est bien entendu qu'un nom comme *Kɔfi*, *Kɔdio*, etc., est le nom de son *akka* et nullement celui de l'homme[2]. En fait, chacun sait le nom de son *akka*, qui lui a *été révélé* par ses parents alors qu'il était enfant ; à ce nom est attaché un *akka kina* ou interdit alimentaire relatif à l'*akka*. L'un et l'autre sont soigneusement tenus secrets même vis-à-vis des proches et amis, car leur connaissance pourrait aider le *wisimã* à s'emparer de l'*akka*. On emploie souvent à ce sujet le terme *gadu kina*, comme on dit *mi gadu* au lieu de *mi akka*. Ce terme prête à confusion avec l'interdit imposé au possédé par le dieu qui s'incarne en lui ; il s'agit de deux notions bien différentes.

L'*akka kina* est particulier à chaque homme. Il est recherché par les parents quand l'enfant est complètement sevré. On s'efforce de faire des rapprochements entre les nourritures qu'il a absorbées et les troubles de santé qu'il peut présenter, et on confirme ces présomptions par des procédés divinatoires.

L'homme ne prie pas son *akka* en temps ordinaire. Il ne lui adresse de prière que s'il est malade, pour lui demander protection, ou avant de partir pour un long voyage, pour lui demander de veiller sur lui. S'il revient sain et sauf, il la remercie en lui faisant une offrande, sous forme d'une bouteille de sirop *(smili sopi)*, qu'il renverse sur sa tête.

D'après M. W. F. van Lier, les Djuka ont l'idée que l'ombre *(kaaka)* est l'image visible de l'*akka* ; les Boni ne paraissent pas avoir cette conception ; on n'observe pas qu'ils attachent une importance quelconque à ce que l'ombre d'un homme passe sur eux ; par contre il ne faut pas enjamber un homme couché à terre, cela pourrait léser son *akka*.

Le *yɔrka*. (Les Boni prononcent *gɔɔka*, les Djuka et les créoles de Surinam *yorka*). On n'emploie l'expression *yorka* que pour désigner l'esprit des morts. Mais bien entendu les éléments du *yorka* sont présents dans l'homme vivant.

---

(1) Cette conception est largement répandue dans l'aire culturelle Agni-Ashanti, chez les Ewe et Mina, et jusque dans l'Ouest du Dahomey. Les noms relevés chez les Mina correspondent très exactement, sous réserve de quelques différences dans la prononciation, à ceux conservés par les Boni.

(2) Bien qu'il arrive que des gens reçoivent comme nom un nom d'akka, parfois accompagné d'un qualificatif, comme [illegible].

Le *gorko* c'est la conscience ordinaire de l'homme, ses souvenirs, ses goûts, ses aversions, tout ce qui constitue sa personnalité. Tout cela, pour les Noirs Réfugiés ne provient pas du plan divin, mais au moins en partie d'existences humaines antérieures, et après la mort ne parviendra pas sur le plan divin. Les Noirs Réfugiés paraissent croire qu'après la mort, le *gorko* restera inchangé, gardera les mêmes désirs, les mêmes aversions, les mêmes pensées ; simplement il n'est plus dans la vie ordinaire, il a passé sur un autre plan, intermédiaire entre le divin et l'humain, d'où il continue à rester d'une certaine façon en rapport avec les hommes. Les divers informateurs que nous avons interrogés à ce sujet, déclarent n'avoir aucun idée du sort du *gorko* après la mort, de sa place par rapport aux divinités, des récompenses ou des châtiments dont il peut être l'objet selon la manière dont l'homme a vécu. Ce sont des questions qu'ils ne se posent jamais ouvertement et qui ne les intéressent guère, tout leur intérêt étant centré sur la vie terrestre. L'idée d'un paradis leur est absolument étrangère ; ils admettent toutefois dans le cas des *wisimã* qu'ils seront privés de la force que tout être vivant reçoit du divin, et qu'ainsi détruits en tant qu'êtres, ils ne seront plus que des ombres vaines.

Les *gaa gorko*, les esprits des ancêtres, sont supposés veiller sur leurs descendants et sont l'objet d'un culte.

Le culte des ancêtres. Chez les Noirs Réfugiés, le culte des ancêtres est intimement lié à tous les actes de la vie familiale et sociale. On admet que les *gorko* des ancêtres sont toujours présents auprès de leurs descendants et qu'ils les protègent. C'est par leur intermédiaire que la force émanée du divin est reçue par les vivants.

Nous avons décrit les principales cérémonies de ce culte en parlant de la vie familiale.

On ne s'adresse qu'à ses proches ancêtres en ligne maternelle, et on s'adresse à eux tous collectivement. De même que la coutume des Noirs Réfugiés réprouve tout ce qui pourrait individualiser une ligne à l'intérieur du lignage, elle réprouve tout lien individuel entre tel mort et tel vivant. De même que les « oncles » exercent collectivement la tutelle sur les « neveux », les morts protègent collectivement les vivants. Ce serait une faute grave contre la loi coutumière des Noirs Réfugiés que de se rendre individuellement au *frage liki* pour invoquer le *gorko* de tel ou tel de ses parents. Il n'y a exception, nous le verrons plus loin, que pour les ancêtres qui se sont singularisés en exerçant sur un autre lignage le *kunu*.

Le culte des ancêtres est organisé dans le cadre du *lo*, et son prêtre est le chef du *lo*, *bedend* ou capitaine. Les fractions individualistes *(bee)* qui peuvent exister à l'intérieur du *lo*, comme Papaïston 2, n'ont pas de culte séparé des ancêtres.

Le lieu de prière est constitué par un petit carré de terre d'environ 1 mètre × 1 mètre, isolé du sol du village par des morceaux de planches ; au milieu de ce carré est planté un poteau en forme de T dont la branche horizontale sert de support à un carré d'étoffe blanche : c'est le *frage liki*.

L'étoffe pourrit rapidement sous l'influence des intempéries, mais on ne l'enlève pas ; on en attache une nouvelle par-dessus l'autre quand elle est trop abîmée ; de même

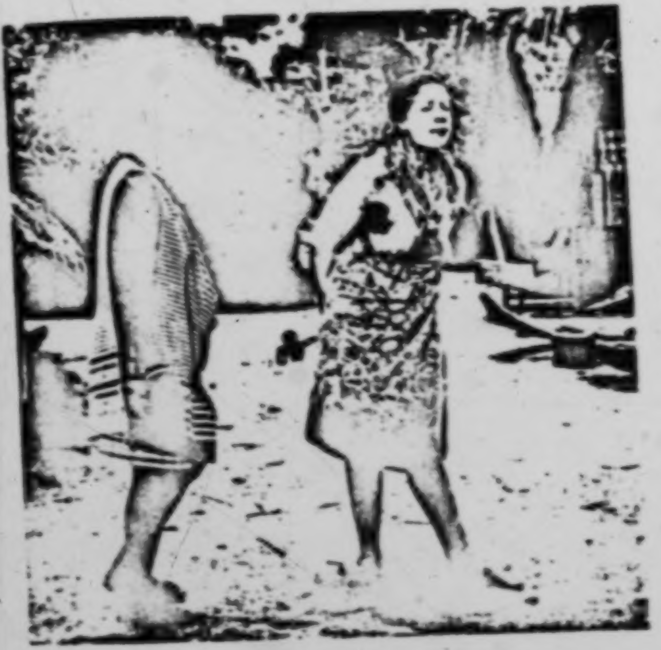


Fig. 26. — Femme possédée d'un dieu Papa gadu.

Fig. 27. — Danse de possession (culte des Papa gadu).

[facing p. 220]

le poteau, qui finit par pourrir, n'est pas remplacé tant qu'il n'est pas tombé à terre. Ce comportement pourrait laisser croire à de la négligence, mais il n'en est rien : pour les Noirs Réfugiés ce qui a été offert aux ancêtres se trouve soustrait à l'action des hommes ; nul ne peut plus y toucher, même pour le réparer.

A côté du *fraga liki* principal on aperçoit parfois des bâtons portant des fragments d'étoffe blanche ; ils ont été plantés à l'intention de ceux des ancêtres qui l'ont exigé.

Les cérémonies au *fraga liki* ont un caractère très simple, les prières sont dites dans la langue ordinaire et ont souvent le caractère d'une conversation familière. En l'absence du chef de lignage, c'est un vieillard qui les prononce ; pendant qu'il parle, un assistant fait l'offrande de l'eau et du tafia. Verser de l'eau sur le sol est un rite ayant pour but d'entrer en contact avec les ancêtres : on le voit effectuer dans les cérémonies mortuaires, avant de commencer l'interrogatoire du *yorka*. Le tafia est une offrande au sens propre du terme : lors des principales prières s'adressant aux ancêtres, l'offrande de tafia est précédée d'une offrande de jus de canne, *kyẽy wala*. Le jus de canne était la boisson des jours de fête au temps où les ancêtres, en guerre contre les européens, étaient privés de tafia.

Les formules de prières les plus couramment employées demandent aux ancêtres d'intercéder auprès de Masa gadu en faveur de leurs descendants : « Ancêtres, veillez sur nous, protégez-nous, priez pour nous Masa gadu afin que... ».

Possession par un *yorka*. Il est admis que le *yorka* d'un ancêtre peut entrer dans un membre de son matrilignage et se révéler au cours de crises de possession. C'est un phénomène exceptionnel. En 1958, dans l'ensemble du pays Boni, on ne connaissait qu'une dizaine de personnes qui portaient ainsi le *yorka* d'un ancêtre. Ces crises surviennent spontanément, aucun culte n'ayant pour but de les provoquer. Nous avons assisté en décembre 1956 à une de ces crises chez une jeune femme de Papaïston, Mili, âgée d'une vingtaine d'années. Depuis la veille, le *yorka* d'un aïeul du lignage mort depuis deux générations, se manifestait en elle par intermittences ; ces crises duraient quelques secondes, sa voix changeait, imitant celle d'un homme ; les yeux fixes, elle paraissait n'avoir plus aucune conscience de ce qui l'entourait. Puis soudain la crise cessait et elle vaquait à ses occupations ménagères de la façon la plus naturelle. Le *yorka* qui était supposé s'incarner ainsi dans le corps de Mili parlait de choses très banales, répétant indéfiniment des phrases concernant de menus événements de la journée, ou demandant une petite offrande de tafia à son intention au *fraga liki*. Un psychiatre eût sans doute pensé à un accès de dissociation mentale.

Les *yorka* ne sont pas craints par leur porteur involontaire, puisque nul ne peut exercer un *kunu* contre son propre lignage ; ils ne se manifestent qu'exceptionnellement, indiquant parfois des remèdes ou avertissant de dangers. C'est ainsi que A... du *lo* Dipélu II, qui a par ailleurs un *Kumènti*, a aussi un *yorka* qui s'est révélé en lui sans avoir jamais été appelé. D'après ses camarades, ce *yorka* intervient parfois d'une voix caverneuse, notamment en septembre 1952, au cours d'une partie de chasse, où il a crié : « n'allons pas par là, nous allons rencontrer un jaguar ». A... n'avait perdu conscience que pendant quelques secondes et ne s'était aperçu de rien.

Le *nemseki*[1]. Chaque Noir Réfugié a un *nemseki*, c'est-à-dire que certains éléments de sa personnalité sont supposés provenir par réincarnation d'un certain ancêtre. C'est une conception très obscure chez les Boni, et sans corrélation apparente avec leur notion de l'*akka* et du *yorka*; ils ne disent jamais : « je suis la réincarnation de un tel », mais simplement : « mon *nemseki* est un tel ». M. W. F. van Lier, parlant des Djuka qui ont sur les questions religieuses des conceptions beaucoup plus nettes, donne une précision importante : en 1915 le grand man Oséisi s'est incarné dans un nouveau-né de la tribu, pourtant il continue à être invoqué en tant qu'ancêtre devant le *frag̃a liki*. Il semble donc bien qu'il s'agisse de certains éléments de la personnalité qui sont supposés se réincarner, et non du *yorka* tout entier.

Il importe de distinguer le *nemseki* de la possession par un *yorka*. La possession par un *yorka* est un fait exceptionnel, qui se manifeste sous forme de transes, le *yorka* parlant par la bouche de son porteur ; en dehors de ces possessions, ce *yorka* est supposé résider au séjour des ancêtres.

Un *yorka* ne peut se révéler ainsi que chez une personne de son matrilignage.

Le *nemseki* au contraire existe chez tous les hommes. L'ancêtre qui se réincarne partiellement ainsi est généralement de l'ascendance paternelle, mais ce n'est pas une règle absolue.

L'homme n'a pas conscience de son *nemseki* et ne le connaît que parce que ses parents le lui ont révélé. Ce *nemseki* ne se manifeste en rien dans la vie courante ; il n'impose aucun *kina* et ne demande pas d'offrandes. Toutefois, quand un jeune enfant tombe malade, la divination peut révéler que c'est le fait du *nemseki* qui s'indigne d'être méconnu. On se hâte alors, toujours avec le secours de la divination, de chercher le nom du *nemseki*, en procédant par élimination. En règle générale, on se laisse guider par des ressemblances de physionomie, des marques de naissance rappelant par exemple certaines cicatrices de l'ancêtre disparu.

On suppose que plus un homme est mort âgé, plus il mettra de temps avant de se réincarner.

LES RAPPORTS ENTRE LES DIEUX ET LES HOMMES

Le *kunu*

Le *kunu*. Les Noirs Réfugiés appellent *kunu* la malédiction collective qui pèse sur un matrilignage, depuis une faute ancienne. Le *kunu* est sans limite dans le temps, sans pardon, sans pitié, aveugle dans le choix de ses victimes ; en principe, il ne peut finir qu'avec l'extermination complète du lignage. Chaque fois que l'adversité s'abat sur un de ses membres, sous forme de mort, de maladie, de calamités diverses, le *kunu* est l'explication la plus couramment obtenue. L'instrument de cette vengeance inexpiable est soit un dieu, soit le *yorka* (esprit) d'un mort.

Cette notion, qui occupe une place centrale dans les croyances des Noirs Réfugiés, ne paraît pas avoir été empruntée directement. La plupart des populations du Dahomey

---

(1) Ce mot semble être une déformation de l'anglais *namesake* (homonyme).

et de la Côte d'Ivoire admettent l'idée de châtiments arbitraires exercés sur les membres du lignage par les dieux ou les ancêtres du groupe. Mais aucune population de ces régions à notre connaissance n'a élaboré une doctrine aussi fortement systématisée.

Les conceptions développées par les Noirs Réfugiés, divinités animées exclusivement par la vengeance, et surtout ancêtres châtiant inexorablement des lignages étrangers au leur, ont créé entre les individus et entre les lignages des rapports nouveaux.

Nous n'avons pu élucider l'origine du mot *kunu*. Peut-être est-ce une déformation du mot Mina *ékunu* qui signifie funérailles.

Trois catégories de divinités peuvent poursuivre les hommes de leur *kunu* et de ce fait les Noirs Réfugiés éprouvent à leur égard une frayeur extrême mêlée de vénération.

— Les *Papa gadu (Vɔdũ)*. Le *kunu* que l'un d'eux exerce sur un lignage provient régulièrement du fait qu'autrefois, un des ancêtres avait par mégarde tué un serpent *dagowe* (boa), porteur habituel du *Papa gadu*. Par exemple ce serpent avait péri dans le brûlage d'un abattis. Quelque temps après, le dieu avait possédé un membre du lignage et révélé qu'il exercerait désormais un *kunu* ;

— Les *Ampuku*. Le *kunu* d'un *Ampuku* commence d'une façon analogue ; jadis un ancêtre avait par exemple coupé un arbre *kulu* sans exécuter convenablement les rites, ou fait un abattis dans un endroit où résidait un *Ampuku* ;

— Les *Kántamasu* (qui se nomment eux-mêmes *Akɔlo*) dieux des termitières, très redoutés, peuvent exercer un *kunu* si, avant de couper l'abattis, on a malgré toutes les recherches, laissé échapper une termitière qui ainsi n'a pas été l'objet du rite indispensable ;

— Enfin, le *kunu* peut être mené par le *yorka* d'un mort. Par exemple, un homme du lignage A avait jadis injustement accusé un homme du lignage B. Ce dernier par vengeance s'était suicidé. Le sens de cet acte n'est pas le même qu'en Europe. Il ne s'agit pas de faire vivre ses ennemis dans la honte et le remords, mais en sacrifiant sa vie, de partir exercer contre ses ennemis une vengeance éternelle. Quelque temps après le suicide, le *yorka* se révèle dans un homme de son lignage et annonce qu'il poursuivra éternellement de son *kunu* les membres du lignage A.

Ainsi les fautes que punit le *kunu* ne sont pas des fautes morales au sens où nous l'entendons, mais des actes involontaires, sans signification intérieure. De même purifications et sacrifices demandés sont des actes purement extérieurs.

Les divers ouvrages traitant des Noirs Réfugiés mettent bien en évidence l'importance du *kunu*, mais il nous semble que le fonctionnement de cette institution (car en fait il s'agit bien d'une institution sociale), n'a pas été clairement compris.

Un *kunu* s'attache à un matrilignage au sens propre *(bee)*. Il s'étend obligatoirement à tous les membres du matrilignage et ne peut frapper qu'eux.

Par exemple mon *kunu* peut frapper le fils de ma sœur, mais non ma femme ni mes enfants (ils sont soumis au *kunu* de leur propre lignage).

Le *kunu*, frappant le lignage dans son ensemble, ne peut être apaisé que par des prières réunissant (en principe du moins) la totalité du lignage. C'est en cela que le *kunu* peut être défini comme une institution sociale car il est, nous le verrons, le principal ciment de l'unité des groupes.

Le déclenchement d'un *kunu* ne suit pas nécessairement et immédiatement la destruction d'une termitière ou la mort d'un serpent *dagwe*. Le dieu ainsi offensé se venge en rendant malades un certain nombre de membres du lignage et en faisant arriver des malheurs limités. Quand les choses en sont là le *kunu* peut encore être conjuré par des prières et des offrandes. En 1957, un début de *kunu* se manifestait ainsi dans le lignage Awara Bakka d'Asisi ; fort effrayés, les membres du lignage faisaient offrandes et prières pour le conjurer.

Mais si les gens du lignage négligent les avertissements du dieu, si par paresse ou égoïsme un trop grand nombre d'entre eux sont absents des prières collectives et ne participent pas aux offrandes, prières et offrandes seront refusées et le dieu tuera l'un d'eux. Dès lors le *kunu* est déclenché et ne peut plus quitter le lignage. Son porteur involontaire devra le léguer à sa mort à un membre du lignage, qui ne peut refuser ce legs et doit commencer aussitôt son instruction pour devenir un porteur convenable. (Si on ne procédait pas ainsi, le dieu ne cesserait pas pour autant son *kunu* et on perdrait la possibilité d'entrer en rapport avec lui et de l'apaiser. Du reste tôt ou tard il reviendrait dans un membre du lignage).

Le *kunu* frappe sans considération des liens de parenté, même si la parenté est très lointaine entre le porteur du dieu et la victime supposée. Ex. : Le *Papa gadu* de Donasi (*le* Papaiston) frappa de maladie en janvier 1957 une jeune femme, Gou. Donasi et Gou sont parentes au 9^e degré seulement. Les membres du lignage Papaiston se sont rassemblés au complet pour supplier le dieu : il est même venu des gens du village Wétiti dans le bas Maroni.

Le *kunu* exercé par le *yorka* d'un mort a une importance particulière aux yeux des Noirs Réfugiés, car il a de profondes répercussions sur les rapports des lignages entre eux.

En principe, le *yorka* exerçant un *kunu* a pour porteur un membre vivant de son propre lignage qui à sa mort le léguera. Mais on admet aussi la possibilité que le *yorka* prenne pour porteur un membre du lignage sur lequel il exerce le *kunu*.

Dans les deux cas, le rite pour apaiser le *yorka* est le même ; le *yorka* ne peut être invoqué utilement que par des membres de son propre lignage, puisqu'on ne peut (au moins en principe) prier que ses propres ancêtres en ligne maternelle.

Quand un matrilignage A est frappé par le *kunu* exercé par un *yorka* d'un matrilignage B, ses membres vont donc consulter les anciens du matrilignage A et leur demandent de chercher à calmer la colère de leur ancêtre. Les membres du lignage A se rassemblent autour du *frapa tiki* du lignage B, derrière les anciens de ce lignage, en présence du porteur du *yorka*, qui appelle sa *gila*, entre en transes et vaticine. Le *yorka* demande généralement une offrande de jus de canne et de tafia, qui est faite au pied du *fraga liki* par les anciens du lignage B (pour que le rite soit efficace, il faut que l'offrande ait été fournie par le lignage A).

Un *gorka* exerçant un *kunu* peut aussi demander qu'on érige à son intention, à côté du *fraga liki* principal de son *lo*, un autre *fraga liki* plus petit. On aperçoit souvent dans les villages des Noirs Réfugiés ces petites croix munies de voiles blancs [illegible] le *fraga liki* principal, plantées à côté de lui, un peu en oblique.

La notion du *kunu* exercé par un *gorka* explique la rareté du meurtre parmi les Noirs Réfugiés. Comment oser tuer quelqu'un alors qu'aussitôt libéré de son corps, son *gorka* aura toute latitude de vous rendre malade, de faire tomber des branches d'arbre sur votre passage, de faire souffrir et de tuer tous ceux qui vous sont chers ? Si quelqu'un est aveuglé par la haine, c'est l'idée de suicide qui le dominera. En octobre 1962, nous avons pu observer cette réaction chez un homme qui venait de subir une grave humiliation : « Je vais tuer mon corps pour aller tuer cet homme et toute sa famille », nous dit-il, en proie à un accès de rage ; heureusement, l'accès passé, il revint à une plus juste vision des choses.

Il est à noter qu'un *gorka* ne peut exercer un *kunu* contre son propre lignage. Cette notion explique pourquoi, au temps où ils exerçaient une autorité absolue, les chefs de tribus faisaient exécuter les condamnés à mort par des hommes du même lignage. Il semble bien que des usages semblables régnaient autrefois dans plusieurs royaumes africains, ce qui laisse à penser que des notions analogues à celles du *kunu* peuvent y être assez largement répandues.

Situation des divers lignages par rapport au *kunu*. Nous touchons là à un des aspects les plus secrets de la vie sociale des Noirs Réfugiés. Il faut des années de séjour parmi eux pour obtenir des informations précises sur la nature et le mode d'action des *kunu* s'exerçant sur les divers lignages.

En quasi-totalité, les entités qui exercent actuellement leur *kunu* sur les Boni sont dans leurs lignages depuis une époque très ancienne, au point que le nom de leur premier porteur est oublié. Ils sont transmis inexorablement de génération en génération. Au cours des âges, les *kunu* se sont accumulés et maintenant certains lignages vivent avec 4, 5 ou même 6 *kunu*.

***Kunu* du lignage Dju.** Le lignage Dju était en 1968 affecté de quatre *kunu* :

Un *Ampuku* qui exerce sa vengeance depuis un temps immémorial, au point qu'on ne se souvient plus de l'origine de ce *kunu*, dont les porteurs étaient Dabisa (G25) et Adyidya (E19), deux femmes d'environ 50 ans. Cet *Ampuku* avait auparavant pour porteur un aïeul nommé Aguabuchi, mort vers 1940. Deux à trois ans après sa mort, il se manifesta en Dabisa ;

— Un *Papa gadu* nommé Adawa qui lui aussi poursuit le lignage d'une vengeance impitoyable depuis le temps des grands ancêtres. Il se révélait à la génération précédente dans une aïeule nommée Sapiké (D5) et longtemps après la mort de celle-ci, il est passé dans Pamasa (E26), femme de 35 ans. Ce *kunu* s'est aggravé depuis que ces dernières années, deux autres *Papa gadu* se sont révélés chez deux femmes nommées Kulina (F9) et Diana (E9). Ils ont déclaré être les descendants du premier et venir en renfort auprès de lui ;

— Un *gorka* dont personne n'a voulu nous dire le nom tellement on en avait peur. C'est celui d'un homme du lignage Awara Bakka, qui voici deux ou trois générations, accusé injustement d'un crime par un homme du lignage Dju, s'est suicidé. Depuis, ce *gorka* extermine petit à petit le lignage Dju. Son porteur en 1958 était une vieille femme du lignage Awara Bakka, nommée Namu ;

— Un *Kantamasu*, depuis que, voici très longtemps, une aïeule dont le nom est oublié a détruit involontairement une termitière en brûlant un abattis. Il avait pour porteur une très vieille femme nommée Wima (E3) († 1957), et il se manifestait aussi dans Ala (F2).

Ainsi, dans ce groupe, les dieux malfaisants avaient exclusivement pour porteurs des femmes ; sur 20 femmes adultes environ, 7 participaient au fonctionnement du *kunu*.

On voit sur cet exemple comment l'influence des femmes, s'exerçant de façon arbitraire, dans un domaine placé en dehors de la coutume et de la vie sociale régulière, pèse sur la vie du groupe.

***Kunu* du lignage Dipèlu.** La situation du lignage Dipèlu à l'égard du *kunu* est particulièrement intéressante. Bien que fractionné depuis peut-être 100 ans en deux groupes distincts, Dipèlu I (villages L'Enfant Perdu et Apatu) et Dipèlu II (villages Kormotibo et Asisi-Dip. II), ce groupe constitue toujours une unité indivise à l'égard du *kunu*. Ni le temps, ni l'éloignement (il faut plus d'une semaine de voyage aller et retour pour se rendre de L'Enfant Perdu à Apatu) n'ont pu la briser. Les gens d'Apatu viennent très souvent (au moins quelques-uns d'entre eux) assister aux prières collectives qui ont lieu à L'Enfant Perdu pour apaiser un *kunu* afin de guérir un malade.

Le *kunu* le plus ancien (« depuis l'Afrique ») est celui d'un dieu *Papa gadu* dont le porteur était ○ Dika (Dip. I, D10, † 1961) et qui est passé après sa mort dans ○ Péèchina (Dip. I, E42, village L'Enfant Perdu). Ce *kunu* frappe indifféremment les gens de L'Enfant Perdu, d'Apatu, de Kormotibo, de Asisi-Dip. II et de la fraction des Dipèlu résidant à Boniville. Ces dernières années on lui attribuait la mort de ○ Way (Dip. I, E6, habitant Boniville), la maladie de △ Akwali (Dip. II, F7, village Kormotibo) et de ○ Bongo (même village).

Un autre *kunu* très ancien est celui exercé par le *gorka* d'un créole de Surinam qui voici très longtemps s'était établi avec les gens de Dipèlu. On l'a soupçonné de sorcellerie et tué. Depuis, son *gorka* revient régulièrement pour exterminer les Dipèlu.

N'ayant pas de lignage connu (sa famille s'il en avait était à Surinam), il avait pris pour porteur des gens du lignage Dipèlu. Le dernier était △ Denis † en 1938. Depuis la mort de Denis, il n'a plus de porteur. C'est l'interrogatoire des défunts qui révèle qu'ils sont morts par son *kunu*. Les membres des deux fractions du lignage se réunissent (il vient au moins 2 à 3 membres de chaque village) pour le supplier.

Un troisième *kunu*, fort intéressant dans son origine et son action supposée, était en 1967 porté par Kwau (Dip. I, E1, village Kotika). Il résulte du meurtre par Apatu † (Dip. I, C1), compagnon de l'explorateur Crevaux, d'un serpent anaconda, alors qu'il voyageait au Brésil. Au contact des européens Apatu était devenu un esprit fort et n'observait plus les lois de son peuple. Parmi les dernières victimes de ce *kunu*, on notait Kwamé (Dip. II, F4, village Kormotibo) qui, gravement malade, avait dû se rendre à l'Enfant Perdu où on avait invoqué le dieu pour lui et fait des offrandes. On lui attribuait notamment la mort de Manga (Dip. I, E5, Boniville, † vers 1930).

Aucun autre *kunu* ne s'est révélé au village Apatu depuis sa fondation en 1882.

Un quatrième *kunu* concernant l'ensemble des Dipélu a pour porteur des femmes du groupe Dipélu II. Il résulte du meurtre involontaire d'un *Papa gadu* dont le porteur était un serpent *dagowe*, tué au cours de la nivrée d'un étang par Akonté † (Dip. II, B1) transmise à Kondo † puis à Alama (Dip. II, E1).

Depuis, des *Papa gadu* se sont révélés dans ○ Apaïla (Dip. II, F9, village Kormotibo) et dans ○ Kaala (Dip.II, G28, village Asisi-Dip.II). Ils ont déclaré être les descendants du premier et venir en renfort auprès de lui.

Enfin, un cinquième *kunu* menace de se déclarer. C'est une affaire remarquable qui éclaire à la fois les conceptions juridiques et religieuses des Noirs Réfugiés.

Vers 1918, un accident stupide survenu à Dagoudé (fusil qui partit tout seul au moment où on le déposait dans un canot) causa la mort d'une jeune fille, Santonia, fille de Kuluba (Aw.B.1). L'auteur involontaire de l'accident était Kwau (Dip.I, village Apatu). Il se trouva des gens dans le lignage Awara Bakka pour l'accuser de l'avoir fait exprès, mais le grand man jugea qu'il était innocent et l'affaire fut classée.

Or, en avril 1967, Kiboya (Dip.II), jeune femme de 25 ans, fut prise d'un accès de possession. C'était le *gadu* de Santonia qui était censé se révéler en elle. Il déclarait qu'il allait exercer un *kunu* sur Dipélu. Il ne prétendait pas que Kwau l'avait tuée exprès et demanda même aux Awara Bakka de ne pas exercer de représailles.

Néanmoins, pris de fureur, une partie des Awara Bakka allèrent le lendemain attaquer le village de L'Enfant Perdu, démolissant un certain nombre de cases et pourchassant les habitants dont les uns se réfugièrent dans l'eau et les autres dans la brousse. Il n'y eut pas cependant de voies de fait graves.

Le jour suivant, ils allèrent de même attaquer Kormotibo. Il est à noter qu'ils ne songèrent qu'ensuite à s'en prendre à Kwau qui résidait alors à Wacapou. Mais le grand man était intervenu dans l'intervalle pour rétablir la paix.

Dans les deux cas on brisa à la hache la façade de quelques carbets et on frappa symboliquement deux hommes, Bonana et Amalodje, qui avaient couru moins vite que les autres.

Les membres du lignage Dipélu ne crurent pas un mot de cette affaire, persuadés que Kiboya, femme orgueilleuse et intrigante, avait simulé la *gila* pour se rendre intéressante. Néanmoins, pour ramener la paix, ils décidèrent de se rendre à Asisi et de demander pardon devant le *fraga tiki*, versant du tafia, demandant aux ancêtres de ne pas exercer de vengeance, les vivants s'étant réconciliés.

(Il est à remarquer que dans cette affaire, le gado se manifeste dans un membre du lignage sur lequel il exerce le *kunu*).

Kunu du lignage Awara Bakka. Le lignage Awara Bakka ne constitue pas une unité au regard du *kunu*, et la situation de ses fractions est particulièrement intéressante. Ce lignage comprend :

— Une fraction principale (Aw.B.1) ;

— Une fraction dont les liens de parenté avec la première sont oubliés (Aw.B.2), dont nous n'avons pu définir la position à l'égard du *kunu*.

— Enfin, un groupe issu de Anèta, femme Djuka, épouse de Péèyon † (Aw.B.1) fixée à Asisi avec sa descendance en ligne utérine. Nous avons appelé ce groupe Aw.B.3. Il possède un *kunu* distinct provenant du village Djuka de Tabiki dont Anèta est issue.

Les Awara Bakka 1, tous habitant le village d'Asisi, avaient en 1957 à notre connaissance, trois *kunu* :

— L'un exercé par un dieu *Papa gado* porté jusqu'en 1957 par ○ Kaluba (Aw.B.1 D1). A sa mort en avril 1957, elle le légua, contrairement à la coutume, à une personne, d'une autre fraction, Summa (Aw.B.3). Mais le dieu ne ratifia pas ce legs et, en janvier 1958, il se manifesta dans ○ Léna (Aw.B.1, F52), restant ainsi dans le même lignage ;

— Un second *kunu* très ancien est exercé par un *gado* du le Dipèlu II, Gy..., mort depuis si longtemps qu'on ne peut le situer sur le tableau généalogique ; lui aussi avait pour porteur un membre du lignage sur lequel il exerçait le *kunu*, ○ Akumoyé (Aw.B.1, D17) † 1957.

Ainsi les lignages Awara Bakka et Dipèlu exercent le *kunu* réciproquement l'un contre l'autre ;

— Un troisième *kunu* d'origine *récente* est exercé par un dieu *Papa gado* qui avait pour porteur en 1957 ○ Irma (Aw.B.1, E37). Il résulte du meurtre involontaire d'un serpent *Dagoue* par △ Takwa, *frère de* Irma. *Ce kunu* n'avait encore, fin 1957, provoqué que des maladies, de telle sorte qu'on pouvait encore espérer le conjurer.

Le groupe Aw.B.3 a un *kunu* particulier et se considère comme hors d'atteinte des *kunu* des Aw.B.1.

Anèta, issue du village Djuka de Tabiki, est soumise aux *kunu* de ce lignage, ainsi que tous ses descendants en ligne utérine. Ceux-ci ont dû parfois, à l'occasion de maladies graves, se rendre au village Tabiki pour supplier le *kunu*.

Ce kunu est celui d'un dieu porté par Akanté, fille de Anèta. En septembre 1956, Summa, fille de Akanté, a été malade. Le dieu a révélé que c'était par sa faute. On l'a supplié (les autres fractions se sont jointes au groupe) et elle a guéri ensuite.

Kunu du lignage Afi. Les descendants de Afi † (femme originaire de la tribu des Bakabuchi de Surinam) vivent pour la plupart à Asisi, en symbiose étroite avec le lignage Awara Bakka. Ils sont dans une situation analogue à celui des descendants de Anèta (Aw.B.3) mais, peut-être du simple fait de leur nombre, ils forment une unité mieux individualisée.

Ils sont l'objet de trois *kunu* :

— L'un exercé par un dieu *Papa gadu* dont le porteur jusqu'en 1956 était Kotoida († oct. 1956), qui l'a légué à ○ Mani (lignage Afi, d12).

— L'autre exercé par un *yorka* du lignage Lapé. Ce *kunu* date d'une soixantaine d'années ; Alémin (lignage Afi, b3, village Kormotibo) âgé de 80 ans en 1957, avait, étant jeune, coupé un abattis dans un emplacement qui se trouvait être un ancien cimetière Boni abandonné (en face de Maripasoula). Quelque temps après, un *yorka* se révéla dans une femme du lignage Lapé, disant qu'il exerçait un *kunu* contre la famille du sacrilège.

C'est à ce *yorka*, dont le porteur est M... (L2. Boniville) qu'on attribue notamment la mort de Kotoida en octobre 1956.

— Un troisième *kunu* est exercé par A..., du lignage Papalston 2. A..., avait commis *pikadu*. Surpris par Alémin (lignage Afi), il avait payé celui-ci pour obtenir son silence. Mais Alémin avait parlé. Déshonoré, A... se suicida d'un coup de fusil ; quelque temps après son *yorka* se révéla dans Alémin : il exerce un *kunu* sur ce lignage.

Situation des autres lignages à l'égard du *kunu*. Le lignage Papalston est divisé en deux groupes : Papalston 1 (le principal) et Papalston 2 dont il ne reste plus que 3 membres vivants : 2 femmes et 1 jeune homme. Ce débris de lignage continue à porter son propre *kunu* unique et distinct de celui du groupe principal.

Le groupe principal constitue une unité au regard du *kunu*.

Le lignage Lapé, coupé au point de vue de la généalogie en deux tronçons, forme une unité au regard du *kunu*. Nous n'avons pu recueillir que des informations fragmentaires sur les divers *kunu* de ce village.

Un *kunu* est exercé par un *yorka* de Dipélu, porté en 1958 par une femme de Loka. On l'invoque devant le *fraga tiki* du village L'Enfant Perdu (Dipélu I). Quelquefois on célèbre un *booko de* pour lui dans les mêmes formes que la cérémonie du 8e jour après la mort.

Nous n'avons pu de même recueillir des informations complètes sur les *kunu* du lignage Kotika. Ce lignage divisé en trois fractions forme une unité au regard du *kunu*.

Un kunu est exercé par le *yorka* d'un créole de Surinam jadis assassiné par un membre du lignage. Son porteur en 1958 était Todo (K1, E68), homme du *lo* Kotika résidant à Boniville. En 1958, une jeune femme du lignage, Awini, (K1, E37) est morte subitement ; le *yorka* a révélé qu'il avait frappé Awini parce qu'elle avait une liaison avec Sintamann (K3, E145), commettant ainsi *pikadu*. L'idée de la responsabilité collective du lignage est si profondément acceptée par les Boni que les proches parents de la défunte n'ont adressé à Sintamann aucun reproche.

Un *gorka* du lignage Kotika exercerait un *kunu* sur les Djuka. Il s'agit d'une affaire remontant à 1950 ; une jeune femme est morte quelque temps après avoir eu une grave discussion avec une femme Djuka, qui l'avait frappée. Des décès survenus chez les Djuka ces dernières années avaient été attribués à sa vengeance.

Il semble qu'il n'y ait pas d'autre *kunu* exercé par un Djuka sur un lignage Boni et réciproquement. C'est surprenant étant donné les combats qui ont jadis opposé les deux nations.

Les Djuka et Saramaka vivant isolés au milieu des Boni connaissent leurs *kunu* qui leur ont été révélés dans leur enfance. En cas de maladie, ils emploient des procédés divinatoires pour savoir de quel *kunu* il s'agit, puis ils font des offrandes. Mais en cas de maladie grave, ils sont contraints de retourner au village d'origine de leur lignage.

Le kunu et la vie familiale des Boni. Il résulte de l'examen détaillé que nous venons de faire de la situation des divers lignages que la transmission du *kunu* dans la parenté utérine est une loi rigoureuse qui ne souffre aucune exception. Le processus d'assimilation qui permet dans une certaine mesure, sur le plan social, d'intégrer à un groupe des fragments de parenté paternelle (comme Awara Bakka 3) ne joue pas ici. L'unité au regard du *kunu* peut donc être regardée comme un critère rigoureux d'une commune origine matrilinéaire. Les Boni le ressentent comme une évidence et c'est en pareil cas la démonstration qui leur vient à l'esprit : « Nous sommes de même origine puisque nous avons même *kunu* ».

Ainsi le *kunu* apparaît comme le principal ciment de l'unité des groupes. Il s'oppose à la dissociation des lignages ; cette malédiction qui pèse collectivement sur un groupe et qui ne peut être conjurée que collectivement, est un lien de fer que rien ne peut rompre. Il oblige les Noirs Réfugiés à surmonter leurs tendances individualistes, leur égoïsme qui, s'ils jouaient librement, auraient tôt fait de les éparpiller en une poussière d'isolés. Devant l'adversité chacun accepte de meilleur cœur l'obéissance aux anciens qui seuls savent parler aux dieux et les apaiser. Jamais personne ne s'indigne, ni même ne s'étonne d'être frappé pour la faute d'un autre ; il n'y a pas un mouvement de révolte ni d'hostilité contre celui qui, par son inattention ou sa légèreté, a attiré le malheur. Sur ce plan, les membres d'un lignage se sentent comme les cellules d'un même corps.

La responsabilité juridique collective des membres d'un groupe dans le domaine coutumier ordinaire découle du *kunu*. Nous avons observé cela à plusieurs reprises, notamment lors des obsèques de Kotoïda (lignage Afi) en octobre 1956. Le président du *kändi kuulu* a condamné les membres du lignage Afi à être fustigés symboliquement pour ne s'être pas préoccupés suffisamment des avertissements du *gorka* qui avait déjà rendu Kotoïda malade à plusieurs reprises : par leur négligence ils portaient une part de responsabilité dans la mort de Kotoïda. Bien que les Afi et les Awara Bakka vivent ensemble et se regardent comme membres d'une même communauté, il n'a nullement été question de fustiger les Awara Bakka, et cela parce que n'étant pas soumis au même *kunu*, ils ne portaient pas de responsabilité dans cette mort.

De même on admet que les descendants de Anèta (Aw.B.3) ne partagent pas la responsabilité juridique des Awara Bakka proprement dits (fractions 1 et 2). Le fait que Anèta était l'épouse de Péèyon, capitaine des Aw.B., et que ses descendants soient totalement intégrés à la vie du village ne modifie en rien cette situation juridique. Lors de la bagarre qui opposa en 1948 les Dipèlu et les Awara Bakka, les Aw.B.3 n'ont pas été pris à partie, pas plus que les membres du lignage Afi.

Les rapports des Boni avec les entités qui sont supposées les poursuivre sont des plus intéressants. On ne cherche qu'à apaiser la divinité, à la calmer provisoirement, et à vivre avec elle dans un état de paix armée, si l'on peut dire.

Quand la divination a montré que telle calamité était due au *kunu* (parfois la divinité en question le révèle aussitôt, par la bouche de son porteur, avant d'avoir été interrogée), on lui demande pourquoi elle a frappé : elle indique toujours une raison précise : le plus souvent elle paraît inspirée par l'arbitraire et un despotisme impitoyable. Les Noirs Réfugiés ne s'en étonnent pas, car c'est bien ainsi qu'ils se représentent les dieux inférieurs.

En 1948, A...., du lignage Dju, tomba malade ; il ressentait de violentes douleurs aux jambes. La divination montra que c'était le fait du *Kânlamasu* qui exerçait son *kunu* sur le lignage ; interrogé, ce dieu déclara qu'il avait à se plaindre du mauvais état de la maison que lui avait élevée sur son ordre les membres du lignage ; la toiture de feuilles n'avait pas été changée et il pleuvait à travers.

Il arrive aussi, mais exceptionnellement, que le dieu ait sanctionné une faute contre la morale ou plus précisément contre la loi sociale telle que rupture d'un interdit, *pikadu* (inceste au sens large, faute contre l'exogamie). Il faut bien comprendre que dans la pensée des Noirs Réfugiés, l'inceste déclenche les *kunu* existants mais ne crée pas un nouveau *kunu*.

En octobre 1952, Dolo, jeune homme de 25 ans du *lo* Awara Bakka, mourut presque subitement. La divination révéla qu'il avait été tué par le *kunu* (c'est un *Papa gadu* qui était intervenu) pour sanctionner une faute commise quelque temps avant par un autre membre du *lo* nommé P... Ce dernier, individu notoirement taré, avait commis l'inceste avec sa propre sœur.

Quand la divinité a fait connaître par la bouche de son porteur les motifs de son acte, les membres du lignage assemblés l'implorent, lui demandent de ne pas poursuivre sa vengeance ; la divinité exige alors une offrande : par exemple si c'est un *Papa gadu*, il exigera des bouteilles de bière, de l'étoffe rouge et blanche qu'on immergera dans un endroit donné de la rivière. Il pourra aussi exiger des danses en son honneur, célébrées par les autres possédés du village. Si c'est un *Ampuku*, il demandera du rhum, de l'étoffe bleu sombre qu'on exposera dans un endroit écarté de la forêt. Une offrande de ce genre représente une somme relativement faible, même pour les Boni (quelques milliers de francs en 1952). Le dieu se déclare alors apaisé. Mais il ne pardonne pas et il reprendra sa vengeance au premier motif. Ainsi les Boni n'ont-ils d'espoir que dans une observance rigoureuse de la loi coutumière et des rites. Il y a des divinités qui paraissent ainsi apaisées depuis longtemps et auxquelles on n'hésite pas à venir demander des remèdes ou des avis, en dépit du mal qu'elles ont fait au lignage et feront peut-être demain. Il est même permis de se demander si on ne va pas consulter de préférence les divinités les plus méchantes, car on les suppose plus fortes.

Le *kunu* localise, détourne vers des buts élevés les forces aveugles de la superstition, de la peur et de la rancune. Plusieurs des auteurs qui ont écrit sur les Noirs Réfugiés ont affirmé que les calamités étaient presque immanquablement attribuées à la sorcellerie *(wisi)*. C'est une profonde erreur, due à ce qu'ils croient pouvoir transposer chez eux ce qu'on observe chez les populations créoles de Surinam. S'il en était ainsi aucun lien social positif ne pourrait exister. Nous croyons pouvoir affirmer que chez les Noirs Réfugiés, la divination n'incrimine la sorcellerie que dans un dixième des malheurs à peine. Voici, parmi d'autres exemples, quelques cas typiques intéressant des Boni qui ont travaillé avec nous ou que nous avons particulièrement bien connus :

— En 1948, Fintiman (Dju) tombe malade (douleurs violentes aux jambes) ; *kunu* d'un *Kánimasu*.

— En 1948, Galmo (Papalaton) est blessé accidentellement (trappe-fusil) : *kunu*.

— En 1949, Diolè, capitaine du *lo* Dju, est frappé d'hémiplégie et reste paralysé. Il meurt en 1951 : *kunu* d'un *Papa gadu*.

— En 1950, un Saramaka est tué dans un accident de chasse (un fusil en mauvais état est parti tout seul : *ɔggoku* (accident).

— En 1951, Kanayen (Kotika) se noie en naviguant de nuit sur le fleuve : *wisi*.

— En 1951, Loka (Dju) meurt à l'âge de 70 ans : *kunu* d'un *Ampuku*.

— En 1951, F... (Dju) est sérieusement blessé par la chute d'une branche en coupant son abattis : *kunu* d'un *yorka*.

— En 1952, Dolo (Awara Bakka) meurt presque subitement avec les symptômes d'une péritonite : *kunu*, châtiment pour un inceste commis par un autre membre du lignage.

— En 1952, Malèndo, âgé de 10 ans, fils de Osaya (Awara Bakka) se noie accidentellement : accident naturel *(ɔggoku)*.

— En 1954, Béniti (Dju) meurt âgée de près de 75 ans : *kunu* d'un *Papa gadu*.

— En 1954, Agyémési (Aw.B.) meurt presque subitement : tué par Odun (c'était un *wisimã*).

— En 1955, Tabiki (Awara Bakka) meurt à plus de 80 ans : maladie naturelle.

— En 1956, Kotoida (lignage Afi) meurt subitement, âgée d'environ 50 ans : *kunu* d'un *yorka*.

— En 1957, F... (Lapé) est gravement malade avec symptômes d'une typhoïde : *kunu* d'un *Papa gadu*.

— En 1957, Sokodo (Dip.II) meurt âgé de 40 ans : *kunu* d'un *Kánimasu*.

On observe que dans les 15 cas cités ici, le *kunu* intervient 10 fois, tandis que dans trois cas on admettait des causes naturelles : maladie, accident.

En réalité, les Noirs Réfugiés n'ont pas la conception d'un monde naturel, soumis à des lois connues ou connaissables, s'opposant à un monde surnaturel. L'intervention d'un *Papa gadu* n'est ni plus ni moins naturelle qu'une maladie ou un accident. Il y a seulement, sur le plan de la vie humaine, intervention plus ou moins fréquente de forces suprahumaines. L'intervention de ces forces se fait selon des lois qui englobent la totalité des êtres et des choses, lois que les hommes ne peuvent pas comprendre mais dont ils croient avoir une connaissance partielle et empirique.

Il importe de ne pas confondre le *kunu* avec les souffrances que peuvent faire subir arbitrairement aux hommes d'autres divinités. Le *kunu* a un caractère systématique. Mais une divinité en principe bienfaisante, et qui est venue dans un homme après avoir été appelée, peut elle aussi, de temps à autre, amener des malheurs si telle est sa fantaisie du moment.

En 1949, G... (Dju), était occupé à faire cuire un crabe dans la maison de sa mère D... Un sabre qui était attaché au mur se détacha soudain et le blessa à la main droite. Or, sa mère avait un *Ampuku* qui lui avait imposé comme *kina* le crabe. Cet *Ampuku* aussitôt appelé révéla que c'était bien lui qui avait frappé G..., car il lui déplaisait de voir le fils de D... manger du crabe (il est à noter que G... n'était nullement tenu à observer ce *kina*, car aucun *kina* ne se transmet de la mère au fils).

Il ne faut pas non plus confondre le *kunu* exercé par un *yorka* avec la vengeance que peut exercer un défunt contre les membres de son propre lignage pour les punir d'avoir négligé leurs devoirs.

La punition infligée par un ancêtre du lignage semble être pour les Boni une notion distincte de celle du *kunu*. La vengeance exercée par un *yorka* sur son propre lignage est regardée comme exceptionnelle et dépourvue du caractère inexorable et définitif du *kunu*, mais on admet qu'elle est possible. On nous a cité le cas de Vali (Loka) qui accusé de sorcellerie par les gens de son lignage s'était suicidé. Depuis son *yorka* a provoqué des maladies et des morts dans son propre village.

Inversement un dieu qui exerce le *kunu* sur un lignage peut dans certains cas intervenir en faveur de ce lignage si telle est sa fantaisie du moment. Ainsi on attribue la mort de Diamanti (Aw.B.2, village Asisi, † en 1955) au dieu qui exerce le *kunu* sur le village de L'Enfant Perdu et dont le porteur était Péchina. Diamanti avait fait du tort à quelqu'un de ce village et le dieu était intervenu contre elle.

D'une façon générale, on considère que le porteur d'un dieu exerçant le *kunu* n'a rien à en craindre personnellement, s'il observe rigoureusement les *kina* qui lui ont été imposés. Au contraire, ce dieu punira toute offense faite à son porteur. Ainsi ces porteurs (il s'agit presque toujours de vieilles femmes) vivent entourés de considération et de crainte.

Observations en janvier 1958 (malheurs attribués à des vengeances d'ancêtres sur leur propre lignage).

Do (Lapé) est pris le 7 janvier 58 d'une violente attaque de dysenterie. Le même jour son fils âgé de 5 ans est blessé grièvement au dégrad en tombant sur une bouteille cassée. Émus de cette coïncidence, les membres du *lo* Lapé se réunissent et procèdent à l'interrogatoire d'un possédé. Celui-ci révèle que c'est le fait d'une vieille femme du lignage, Atala, morte depuis deux ans. Plusieurs membres du lignage ont déjà été malades de ce fait ; la défunte a voulu sanctionner des fautes commises par des gens du lignage.

Le même jour, à Boniville, Klémenti, (Dju), auquel je relate cette affaire, me dit qu'avant la levée du deuil de sa mère Béniti, lui-même et ses sœurs ont été malades. La divination a montré que c'était le fait de Béniti qui voulait accélérer la célébration de la cérémonie.

Le *kunu* et la paix sociale chez les Boni. Rôle du grand man. Le *kunu* exercé par un *yorka* crée entre les lignages Boni des rapports fort étranges. Aussi aveugle et arbitraire que soit la vengeance attribuée au *yorka*, les Boni ont trop le sens de l'unité juridique du lignage pour qu'il n'en subsiste pas un ressentiment : « Ils tuent notre famille... » ; et pourtant les deux lignages se trouvent désormais irrémédiablement liés. Les victimes du *kunu* ne peuvent plus se passer des gens du lignage du *yorka* qui les poursuit de sa vengeance, puisque seuls ils peuvent, par leurs prières, apaiser temporairement la colère de leur ancêtre. On conçoit les dissensions interminables, qu'entraîne cette situation : si les manifestations du *kunu* ne cessent pas, les victimes laissent entendre que les prières ont été mal faites...

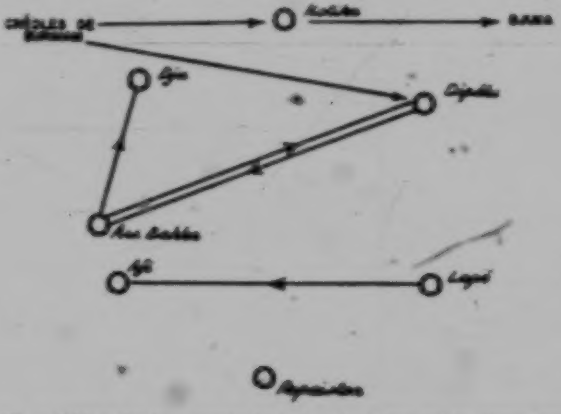


Fig. 39. — Schéma des kunu exercés les uns sur les autres par les divers lignages.

Toute mort suspecte dont les circonstances laissent supposer une responsabilité d'un habitant d'un autre village, peut entraîner une expédition punitive contre ce village et les autres villages de même parenté. En prenant cette attitude vengeresse, avant même que le grand man ait été prévenu et les gens incriminés entendus, les gens du lignage du mort songent avant tout à se prémunir contre l'action du défunt, qui pourrait retourner sa vengeance contre eux. En fait, ces combats sont surtout symboliques ; la sagesse des Noirs Réfugiés a édicté des préceptes dont bien des nations pourraient s'inspirer, pour empêcher que ces expéditions punitives n'aient des conséquences graves :

— On ne peut frapper qu'avec les poings, et le sang ne doit pas couler ;

— Les hommes ne peuvent frapper que les hommes, tandis que les femmes s'en prennent aux femmes ;

— On ne peut se battre que sur la place du village et devant témoins, jamais dans la brousse ou sur la rivière. En règle générale, les gens visés par l'expédition ne résistent pas, mais s'enfuient dans la brousse ou sur les canots, ou se groupent autour du *fraga tiki*, lieu saint que les agresseurs doivent respecter.

Nous avons relaté l'expédition faite en avril 1957 par les gens de Asisi-Awara Bakka contre les villages de L'Enfant Perdu (Dipélu I) et Kormotibo (Dipélu II). Une autre bagarre avait huit ans plus tôt, en 1949, lancé les Dipélu contre les Awara Bakka à la suite de la mort de Pétikonà (Dip.II) que son mari, Boolo, avait emmenée à Surinam et qui y était morte. Les gens de Kormotibo prétendirent que Boolo était responsable de sa mort. Ils allèrent attaquer les gens de Asisi qui, bien que trois fois plus nombreux, ne cherchèrent pas à résister et s'enfuirent à Boniville ou se réfugièrent les uns dans l'eau, les autres dans la brousse. On cassa (sans grands dommages) une dizaine de carbets, principalement des cuisines et des hangars vides. Un seul homme put être attrapé et reçut quelques coups de poing.

L'expédition d'avril 57 contre les villages de L'Enfant Perdu et de Kormotibo ne fit pas beaucoup plus de mal. Une seule belle maison fut brisée, celle d'Akwali (Dip. II, Kormotibo) parce que son propriétaire, passant en canot sur la rivière, insulta les agresseurs...

Le combat à coups de poings est pratiqué aussi entre individus, comme épreuve de justification. Si quelqu'un est injustement accusé de vol, c'est la première idée qui lui viendra, avant même le serment devant Odun. Les Noirs Réfugiés ont à ce sujet une conception analogue à celle des anciens européens, selon laquelle Dieu viendra au secours de l'innocent en décuplant ses forces. Ce combat lui aussi est astreint à des règles précises : on ne peut s'y livrer que publiquement, dans un village, jamais dans la brousse ni sur la rivière.

Malgré l'importance attachée au serment devant Odun, la coutume Boni ne prévoit pas d'épreuve de justification ayant une valeur juridique reconnue. C'est ce qui rend indispensable cette bataille symbolique. Une intervention est ensuite demandée au chef d'un lignage neutre pour rétablir la paix. S'il ne survient pas de mort ou de calamité laissans croire à la vengeance non apaisée d'un défunt, l'affaire est oubliée très vite. Par exemple, en examinant le tableau des mariages entre les divers lignages, on constate qu'il y a entre les Dipéla et les Awara Bakka un nombre d'unions normal.

Le grand man a, dans ces sortes d'affaires deux fonctions bien précises :

— Déceler la simulation ;

— Intervenir comme arbitre suprême en cas de nécessité.

Chaque fois que quelqu'un est pris d'une crise de possession et prétend parler au nom d'un *gorku* venant exercer un *kunu*, le chef du lignage le conduit au grand man qui s'assure qu'il ne s'agit pas de simulation.

Le grand man, dans la pensée des Boni, a le pouvoir de contraindre n'importe quel *gorku* à se manifester.

Il conduit l'intéressé au *frago tiki* et invoque le *gorku*. S'il s'agit de simulation, l'individu ne pourra pas articuler une syllabe. S'il s'agit de possession véritable le *gorku* parlera par sa bouche.

Il y a quelques années, une femme de Kormotibo a été ainsi confondue. Elle avait voulu simuler la possession par un *gorku* pour exercer un chantage sur une autre famille.

Le grand man Difu a interdit récemment qu'on lègue les dieux et les *gorku* exerçant le *kunu*[1]. On attendra qu'ils se manifestent d'eux-mêmes. Cela réduira les risques de simulation.

Le lignage du grand man n'exerce aucun *kunu* sur un autre lignage et aucun *kunu* n'est exercé sur lui. C'est pour les Boni une idée fondamentale, car le grand man est précisément le recours suprême en cas de calamités persistantes attribuées au *gorku* d'un mort. Le grand man a le pouvoir d'exorciser tous les Boni défunts. Si son lignage exerçait un *kunu* ou en était victime, il serait à la fois juge et partie.

Quand, avec la mort du grand man Difu le lignage Dikan sera éteint, et quand la fonction passera à un autre lignage, la considération des *kunu* exercés par les lignages les uns sur les autres sera déterminante dans le choix de son successeur.

DIVINATION ; PRÉMONITION ; RÊVES

La divination. Elle joue chez les Noirs Réfugiés, comme dans toutes les sociétés animistes, un rôle essentiel. Les individus y ont recours pour inspirer toutes les discussions importantes ; dans une large mesure on peut dire qu'elle leur tient lieu de volonté et de conscience.

Mais la divination est plus que cela ; l'interprétation qu'elle donne des événements de la vie courante est le moteur même de la société animiste ; présentant les calamités comme le châtiment de fautes contre la loi coutumière, elle vivifie constamment cette loi, lui conservant sa valeur pratique et son efficacité. Ce qu'elle exprime, ce n'est pas l'influence cachée de chefs ou de prêtres — il n'y a en fait ni chefs ni prêtres chez les Boni — mais le consensus même du groupe, le sentiment profond qu'il a de son unité.

---

[1] Rappelons qu'on interroge les morts à ce sujet comme pour la répartition du reste de leur héritage.

Il y a deux grandes catégories de divination :

La première consiste à appeler une divinité par l'intermédiaire de son porteur. On s'adresse pour cela à une personne (de son lignage si possible) qui a un gado. C'est un service qui se refuse rarement. Cette personne emploie le procédé qui lui est propre pour appeler sa gila et entre en transes. Le dieu parle, on lui pose la question ; s'il est bien disposé il peut donner l'explication ou le conseil demandé. On demande par exemple conseil avant de chercher un autre secteur pour faire ses abattis.

Aussi suggestibles que soient les Boni, ils ne sont pas sans s'apercevoir que tous les dieux interrogés ne donnent pas les mêmes indications. Aussi pensent-ils que certains sont plus forts que d'autres ; il est des gens dont la gila est considérée comme particulièrement bonne, d'autres qu'on a cessé tout à fait de consulter. Le défunt chef du village de Kotika, Bayo, avait une gila si remarquable qu'on venait de très loin la consulter. L'opinion générale est du reste qu'actuellement, tout dégénère et qu'on ne voit plus de bonnes gila comme autrefois.

Ces consultations ne comportent qu'une rétribution très modique, une bouteille de tafia au maximum[1]. S'il ne s'agit pas d'une question très grave, le demandeur se contente d'aller interroger une divinité dans laquelle il a confiance. Si à l'épreuve le conseil se révèle mauvais, il va en consulter d'autres et s'il obtient le même conseil de deux côtés différents, il s'en tient là, sinon il s'adresse aux anciens de son village pour mettre en œuvre les procédés de divination qu'ils sont seuls à connaître ;

La seconde catégorie de procédés divinatoires consiste en l'emploi de « remèdes » dont l'origine est inconnue, et qui sont transmis comme un bien personnel.

Le procédé réputé le plus sûr, dans lequel tout le monde a confiance, est appelé *pasu*. L'instrument se compose simplement d'une corde faite de fibres de palmier *Mauritia*[2] qui a été trempée dans une infusion d'herbes ; on la tend horizontalement entre deux piquets. L'ancien en approche une lame de sabre chauffée au rouge, tout en posant la question. Si la réponse est positive la corde est coupée à peine le fer arrivé au contact. Si la réponse est non, on affirme que le fer rouge reste au contact pendant un temps appréciable sans que la corde ne se coupe.

On dira par exemple : *efu na Ampuku siki X, a kow a 'ti mu de: fosi a koti*: Si c'est un Ampuku qui rend X malade, le sabre doit couper (la corde) avant (même) de l'avoir atteinte.

---

[1] Il s'agit de la rétribution du [illegible] ; le dieu quant à lui demande toujours un paiement d'importance variable selon sa fantaisie.

[2] Palmier qui pousse dans les savanes de la côte et dont les fibres sont achetées aux Indiens Galibi. Le mot *pasu*, de même que gila, [illegible], [illegible], est d'origine congolaise. En Kikongo, *mpusu* = palmier raphia.

On pose ainsi une série de questions comportant des réponses par oui ou par non et qui serrent le problème de plus en plus près.

Pour ce procédé de divination, on paie à l'homme qui l'a mis en œuvre 3 litres de tafia, 2 pièces d'étoffe et 1 sabre.

Ce procédé est mis en œuvre pour confondre les voleurs et les adultères. Le plaignant somme publiquement l'accusé de venir se soumettre à l'épreuve : *Mi ɔ lye yu go a sweli !* S'il refuse, c'est l'équivalent d'un aveu.

En 1947, Liki (Aw.B.), accusé d'avoir volé 20 grammes d'or par un homme de Loka, fut ainsi soumis à l'épreuve. La corde ne fut pas coupée. Il fut déclaré innocent et ce fut le plaignant qui dut payer le prix de l'épreuve.

En 1950, l'oncle de Tabayé (Dip. I) l'accusa d'avoir commis l'adultère avec sa femme. Il niait mais il fut soumis à l'épreuve qui donna un résultat positif; il avoua aussitôt et demanda pardon à son oncle. Ils se réconcilièrent ensuite. Bien entendu c'est lui qui paya le prix de l'épreuve.

Un autre procédé important de divination est le *Kumenti bui* (anneau de *Kumenti*). C'est une forme surprenante de divination par le pendule. Cet anneau, qui est fait de fibres, est tenu caché d'ordinaire par son propriétaire. Très peu de gens en ont. L'anneau, suspendu au bout d'une ficelle est mis en oscillation. Son possesseur lui pose une question. Si la réponse est affirmative, il oscille de droite à gauche. Si elle est négative, il décrit un cercle.

Un autre procédé est parfois utilisé après un sacrifice pour savoir si le dieu l'a favorablement accueilli : il consiste à tuer un coq pour examiner la couleur de ses testicules : s'ils sont trouvés noirs, le sacrifice n'a pas été agréé.

N'importe qui ne peut se livrer à la divination pour le compte d'autrui : seuls les plus anciens ont le droit de le faire et il est arrivé que le grand man punisse sévèrement les infracteurs.

Fatalité. Les Noirs Réfugiés n'attribuent pas tous les malheurs à des causes surhumaines. Ils ont la notion d'accident naturel, *ɔngɔku*. On dit *ɔngɔku miti mi*, ou encore *ogi miti mi*, le mal m'a rencontré. Ils acceptent aussi l'idée de la mort naturelle. On regarde couramment comme mort naturelle celle des grands vieillards, des infirmes de naissance et des enfants souffreteux.

La divination incrimine la fatalité dans 10 à 20 % des accidents. C'est l'explication habituelle des accidents de chasse.

LES FORCES MAGIQUES

Ainsi que nous l'avons montré, les Noirs Réfugiés considèrent les êtres et les choses comme un monde de forces susceptibles d'agir les unes sur les autres, en dehors du temps et de l'espace, selon des lois que les hommes ne peuvent pas comprendre mais dont ils croient avoir une connaissance partielle et empirique, transmise par la tradition depuis le temps des ancêtres. Ils distinguent les forces magiques négatives, *wisi*, qui ont pour effet de diminuer la force vitale des hommes, ce qui les rend malades ou les tue, et les forces magiques positives, *ɔbia*, qui viennent des dieux : l'*ɔbia* vient accroître la force vitale des hommes, leur donnant protection, immunité ou connaissance. Mais aucune puissance n'est par essence un principe de bien ou un principe de mal ; rien n'est impossible à celui qui connaît les formules ; c'est pourquoi la magie des Noirs Réfugiés se réduit à une lutte perpétuelle et indécise entre *ɔbia* et *wisi*.

Wisi. *Wisi* est la sorcellerie, au sens africain du terme, c'est-à-dire l'emploi de procédés magiques pour nuire à autrui ; *wisi* est pour les Noirs Réfugiés l'acte criminel par excellence, à la fois contre la morale et contre la société. La lutte contre *wisi* est un des fondements de leur vie sociale, la protection contre les entreprises des *wisiman* un des plus constants soucis de chacun. Nul ne connaît avec certitude ces *wisiman*; on est réduit à des soupçons vagues contre tel ou tel, que l'on n'ose formuler faute de preuve. Nul ne sait exactement comment ils opèrent. Cependant chacun se sent environné de leurs entreprises et ceux qui pour leurs richesses ou leurs succès féminins ont le plus de raisons de se croire en butte à la jalousie, vivent dans l'angoisse.

Une jalousie ou une haine intense sont déjà une forme de *wisi*, et c'est pourquoi chacun doit s'efforcer de les chasser de son cœur ; il risquerait d'ailleurs de tomber malade ou de subir toutes sortes de calamités pour avoir rompu son serment. Mais le *wisiman* emploie des procédés précis :

— Enterrer une bouteille *(beli bela)* contenant un maléfice, sous la porte de son ennemi. Quand celui-ci rentrera chez lui, le maléfice pénétrera en lui. Aussi certains Noirs Réfugiés portent-ils un *ɔbia* spécial contre ce genre d'agression : grâce à cet *ɔbia*, ils ressentiront une vive douleur à l'extrémité du pied en approchant de la bouteille, qu'ils déceleront ainsi aisément ;

Kosi akka, voler l'*akka* de l'ennemi. Ce dernier devient alors insensé. Les Boni croient que le *wisiman* opère la nuit, en profitant de ce que l'*akka* de son ennemi a quitté son corps pour errer. Il la capture en l'attirant avec ce qu'elle aime. Il faut pour cela connaître le nom de l'*akka* de son ennemi, connaître ses goûts et ses préférences ; toutes choses que chaque Noir Réfugié cachera soigneusement, même à ses camarades. Ce que le *wisiman* fait de l'*akka* n'était clair pour aucun de nos informateurs. Il cherche soit à la capturer pour en priver son ennemi, soit à la rendre hostile à son porteur, soit à lui inspirer des idées ou des goûts anormaux. Si quelqu'un manifeste un changement anormal de goûts ou de comportement, on inclinera à penser qu'un *wisimã* a pu agir sur son *akka*. Il est admis que sur ce point la magie indienne est beaucoup plus puissante que la magie africaine, et que n'importe quel Indien est capable d'attirer l'*akka* de son ennemi ;

— Se transformer en vampire *(azemã)*, et voler la nuit à la recherche des hommes endormis pour sucer leur sang et les manger en esprit ; cette conception, voisine de celle que les Antillais ont du « soucougnan », vient du Dahomey (en Fon, *aze* = sorcellerie). On dit comme au Dahomey, que l'*azemã* vole en émettant du feu par l'anus.

— *Seni ɔgi sani :* c'est ce que les créoles appellent « envoyer mauvais bagage ». C'est agir sur un être vivant ou sur un objet inanimé pour qu'il se comporte de façon anormale aux dépens de l'ennemi. Par exemple, si quelqu'un est mordu par un serpent, ou si un enfant est enlevé par un tigre, on incriminera en premier lieu l'action d'un *wisimã*, car normalement serpent et tigre n'attaquent pas. Il n'y a du reste pas de limite matérielle à l'action du *wisimã*, qui peut faire tomber une branche sur la tête de son ennemi ou faire éclater prématurément une cartouche de dynamite.

L'idée que le sorcier se transforme lui-même en jaguar, en chien ou en un autre animal n'est pas admise par les Noirs Réfugiés. Ils n'ont pas non plus l'idée de confréries de sorciers.

Comment la société se défend-elle contre les *wisimã?* Il y a d'abord le serment d'épreuve. A des intervalles réguliers, tous les deux ou trois ans par exemple, le grand man réunit tous les Boni jusqu'au dernier devant la chapelle de Odun, et fait boire à chacun un peu d'un liquide magique, en l'invitant à prononcer la formule : *efu mi e meki wisi fu dede a sama, mi mu dede :* si je fais un maléfice pour faire mourir quelqu'un, je dois mourir. C'est ce qu'on appelle *diggi sweri*, boire l'épreuve. Il s'agit en fait d'un liquide inoffensif, mais chacun est persuadé qu'un *wisimã* ne saurait le boire sans en mourir. Si quelqu'un refuse obstinément de se présenter à la cérémonie, on ne l'oblige pas, mais il s'est dénoncé lui-même : les soupçons se porteront sur lui désormais.

Il n'existe pas chez les Boni de procès de sorcellerie, mais il existe une procédure qui permet de préciser les soupçons.

A chaque décès on pose au mort la question : est-ce *wisi* qui t'a tué ? La question étant posée en dernier (On demande d'abord *kugu*, ensuite *fyo-fyo*).

Si c'est *wisi* on demande : est-ce telle famille ? (en général c'est dans le lignage même), puis on prononce successivement les noms des membres du lignage jusqu'à ce qu'il y ait une réponse positive.

Celui qui est ainsi accusé de *wisi* peut être sommé de se justifier devant le grand man, mais cela ne peut avoir que le caractère d'une information et non d'un procès. L'individu soupçonné ne peut être inquiété. On admet qu'il ne s'agit que d'une présomption et que le mort accusateur peut mentir, poursuivant une vengeance outre-tombe.

Les Noirs Réfugiés professent qu'à l'égard de *wisi*, il n'y a pas de certitude.

Un principe remarquable de droit coutumier est que si un membre d'un matrilignage est supposé avoir tué un de ses « frères », le pouvoir judiciaire des Boni ne peut intervenir. C'est une affaire purement intérieure au lignage.

Ainsi personne ne peut être inquiété ni expulsé pour fait de sorcellerie. Si on soupçonne fortement quelqu'un, on l'évitera, on lui battra froid tout en restant poli, mais on ne manifestera rien. A ce principe est attachée une idée très haute, celle de l'interdiction de la vengeance. Celui qui est victime d'un maléfice ne doit en aucun cas faire de contre-maléfice. Il ne peut que demander la protection des *ɔbia*. En aucun cas on ne devra demander à une divinité ou à ses ancêtres de nuire à son agresseur.

Chez les Noirs Réfugiés, il n'y a qu'une sanction contre les *wisimã* : ils seront nécessairement décelés à leur mort. Le *yɔrka* du mort, interrogé par les anciens, sera obligé d'avouer : « c'est moi qui ai tué Untel et Untel ». On va aussitôt prévenir le grand man qui ordonne la procédure habituelle contre les *wisimã* : les cérémonies sont suspendues, le corps est transporté en canot jusqu'à un emplacement réservé aux maudits, en aval du pays Boni, et on l'abandonne en brousse sans l'enterrer. Le grand man Difu s'efforce de modifier cette coutume et d'imposer que les *wisimã* soient enterrés dans un cimetière spécial, mais sans grand succès jusqu'ici semble-t-il.

Il n'y a pas de *broko de*. Le conjoint peut se remarier immédiatement. Les biens du défunt étant présumés mal acquis, l'héritage est supprimé. La maison est détruite et jetée à l'eau, le canot abandonné au fil de l'eau. Les objets personnels du mort sont remis au grand man qui les distribue à qui il veut.

Les proches des personnes ainsi désignées sont accablés de honte mais ne peuvent rien dire. Aucune part de responsabilité ne leur est imputée.

Comment la société se protège-t-elle contre les maléfices d'outre-tombe du *wisimã*? Selon le grand man Difu, c'est un problème qui ne se pose pas. Le *wisimã* a été tué par Odun, en châtiment de ses crimes. Comme tout être tire sa force du divin, il n'a plus de force, il est détruit en tant qu'être, ce n'est plus qu'une ombre vaine incapable de nuire.

En fait, chez les Noirs Réfugiés, ces procès faits à des morts sont fort rares. Alors qu'il meurt en moyenne en pays Boni une quinzaine de personnes par an dont une dizaine d'adultes, dans les vingt dernières années[1] on n'a décelé comme *wisimã* qu'une vingtaine de personnes, dont nous avons pu dresser la liste à partir de renseignements de provenance diverse qui concordaient très bien.

Dans presque tous les cas il s'agissait de gens ayant déjà été accusés de leur vivant comme *wisimã*, et sur lesquels les soupçons s'étaient portés soit en raison de leur vie solitaire et de leur caractère irascible, soit par suite d'une série de coïncidences.

D'une façon générale, on a tendance à accuser de *wisi* tout individu qui s'isole systématiquement, fait preuve de mauvaise volonté dans l'observation de la loi coutumière, ou se montre particulièrement égoïste, coléreux ou jaloux.

---

[1] En ne tenant pas compte de la période 1957-1959 où l'on observait une nette recrudescence de la crainte des *wisimã*.

On a tendance aussi à soupçonner ceux qui dans leur jeunesse avaient abandonné la tribu pendant des années pour s'établir au milieu des créoles, et ceux qui fréquentent les créoles de la région connus comme quimboiseurs, ou vont trop souvent à Saint-Laurent ou Paramaribo consulter les *lukumã* (voyants)[1].

Est également réputé suspect de *wisi* quiconque s'enrichit trop vite ou montre un amour immodéré de l'argent. On n'accuse jamais de *wisi* un homme travailleur qui gagne sa vie au grand jour. Mais celui qui fait du commerce est suspect. On pense par exemple que G..., qui a monté un magasin et gagne beaucoup d'argent, est un « engagé ». On le dit aussi de F..., entrepreneur de pêche particulièrement âpre au gain. Mais ni l'un ni l'autre n'ont été accusés ouvertement.

La jalousie. Parler de la jalousie comme force magique négative n'est pas trahir la pensée des Noirs Réfugiés. Ils la regardent comme une force atténuée de *wisi*, capable d'amener des malheurs même si aucun maléfice n'a été formulé. La jalousie est très marquée dans leur caractère, associée à un individualisme qui confine aux tendances asociales. Quand quelqu'un est accusé de *wisi*, la jalousie est l'explication la plus courante des crimes qu'on lui prête ; il est supposé par exemple qu'un homme peut être jaloux de l'enrichissement de son frère au point de le faire mourir, qu'une femme peut être jalouse de la beauté ou de la santé des enfants de sa sœur. Ne pas donner prise à la jalousie est la préoccupation constante des Noirs Réfugiés ; on l'observe dans les comportements habituels de la vie, par exemple dans les salutations qu'ils échangent sur la rivière. Jamais on ne dit : « Je vais bien », mais : « Je vais un peu ». Si on revient de la chasse on dit : « J'ai trouvé un peu ».

Il ne manque pas d'exemples de gens qui évitent de construire une belle maison ou d'acheter un moteur hors-bord pour ne pas donner prise à la jalousie. Cette préoccupation a de profondes répercussions sur la vie matérielle et l'économie des Noirs Réfugiés ; elle explique notamment l'absence chez eux de professions spécialisées et de commerce.

Bien des aspects de la loi coutumière des Noirs Réfugiés n'ont pas d'autre fonction que d'exorciser, si l'on peut dire, les tendances à la jalousie et à l'égoïsme, qui si elles jouaient librement empoisonneraient la vie de la collectivité.

Les rites de la mort et du deuil, dont nous avons montré qu'ils constituent le pivot de la vie sociale des Noirs Réfugiés, sont entièrement fondés sur l'idée de préserver le conjoint survivant de l'effet de la jalousie du défunt.

Quelques affaires de *wisi*. Nous transcrivons ces affaires telles qu'elles nous ont été relatées, en nous plaçant dans l'optique du narrateur, sans porter aucun jugement sur la nature des faits et leur vraisemblance.

Affaire N... — N..., de Kotika, travaillait l'or avec un autre Boni. Ayant mangé

---

(1) La consultation d'un voyant n'est pas contraire aux lois de Odun. L'atteinte à ces lois commence quand on prétend agir sur autrui.

ensemble, ce dernier fut pris de vomissements incoercibles, puis il mourut. Ses proches s'en prirent à N...., l'accusant de *wisi*. Dans la nuit N... se réfugia à Benzdorp et prit passage sur un canot Djuka qui descendait le fleuve. Il s'établit à Paramaribo. Depuis sa sœur T... est allée le rejoindre. Ils ont quitté définitivement les Boni.

Affaire P... — Toko (Dipélu II), se trouvant en canotage dans le bas fleuve, paria un matin avec son ami Kwami (qui nous raconta l'histoire) de rester en plongée le temps nécessaire pour remplir une dame-jeanne de 5 l. ; pari tenu ; Toko ne remonta pas, il s'était noyé. On retrouva son corps le lendemain. La famille s'en prit à un nommé P..., du village de Kotika, dont la femme N... l'avait quitté pour épouser Toko et qui à l'époque avait proféré des menaces. On l'insulta, on lui présenta le corps décomposé de Toko : « Mange-le, puisque tu l'as tué comme gibier ». P... nia obstinément. Le grand man ordonna qu'on le laissât tranquille, s'en remettant à Odun de le punir s'il était coupable. De fait, quelque temps après, P... mourut et fut déclaré *wisimã*.

Affaire S... — Vers 1955, S..., de Kotika, âgé d'environ 60 ans, travaillait avec Kwau à sarcler les abattis d'un créole de Benzdorp qui élevait des bœufs. Un matin cet éleveur vit un de ses bœufs couvert de sang sortant de blessures qui portaient la marque de dents et ne pouvaient avoir été faites par des chauves-souris. Il suivit les traces de sang qui le menèrent au hamac de S... Il l'accusa d'être un *azemã* (vampire) et de boire le sang des bœufs. S... ne répondit rien, ce qui parut à tous la preuve évidente de sa culpabilité. Il décrocha son canot et s'en alla. Depuis tout le monde à Kotika l'évite ; on s'abstient de l'accuser personnellement pour ne pas devenir victime de ses maléfices.

Affaire Agyémési — Agyémési, vieillard du village Asisi (Awara Bakka), mort en 1953, était un homme solitaire et morose, aux manières bizarres. Depuis longtemps il était accusé par B... (de Loka) et par N..., Djuka vivant au milieu des Boni, d'être un *wisimã* et de les avoir rendus malades. Il avait même été accusé devant le grand man, avait nié et le grand man selon l'usage lui avait dit : « Nous laissons à Dieu le soin de te punir si tu es coupable ». Agyémési, pour fuir ses persécuteurs, s'était installé au village indien d'Aloïké.

Ses accusateurs insistèrent auprès des gens de son lignage pour qu'on allât le chercher et qu'on l'interrogeât publiquement. On envoya A... et P..., qui allèrent le chercher en lui faisant croire que le conseil du *lo* Awara Bakka, mettant fin à une longue querelle, avait décidé de le nommer capitaine en tant que doyen du *lo*. Sans méfiance, il les suivit à Asisi. Il fut accueilli par ses accusateurs qui l'insultèrent tumultueusement, sans qu'il y eût toutefois de voies de fait. Le pauvre homme en resta sans voix, ce qui parut à tous la preuve évidente de sa culpabilité. Il s'alita et 5 jours après il était mort[1].

Bien entendu il fut reconnu comme *wisimã* par la première adjuration faite à son corps porté dans le *papay* sur la tête de deux hommes : « si tu es un homme de *wisi*, n'avance pas vers nous ». Le mort recula.

---

(1) Les Noirs Réfugiés sont si suggestibles que le seul fait de se voir maudit et abandonné de tous doit amener un choc psychologique susceptible d'amener la mort. Des cas semblables ont été observés en Afrique.

La suite de l'interrogatoire montra qu'il n'avait encore tué personne, mais qu'il avait été tué par Odun alors qu'il se préparait à tuer quelqu'un de son lignage.

Les persécuteurs de Agyémési, contrairement à leur espoir, ne guérirent pas après sa mort des maladies qu'ils attribuaient à ses maléfices ; cela n'ébranla en rien leur conviction ; ils partirent à Paramaribo se faire traiter par un magicien créole (car les créoles de Surinam, qui pratiquent indifféremment magie blanche et magie noire, sont de ce fait réputés plus experts que les Noirs Réfugiés pour combattre les effets de *wisi*).

En nous racontant cette histoire, le grand man nous dit qu'il faut toujours être prudent avec les accusations de *wisi*, parce qu'on ne peut jamais être sûr. Un homme injustement accusé peut se suicider et poursuivre de son *kunu* ses accusateurs (la plupart des Boni affirment qu'ils agiraient ainsi en pareil cas). Jadis, on appliquait aux *wisimã* décelés les châtiments barbares en usage en Afrique : on les brûlait vifs. Mais on raconte que l'un d'eux, quelques mois après, entreprit contre le lignage de ses accusateurs un *kunu* qui dure encore aujourd'hui. Il avait été condamné à tort ! C'est par peur du *kunu*, plus que par souci d'humanité, que ces châtiments ont été supprimés.

Il semble bien que la constante crainte des *wisimã*, dans laquelle vivent les Boni, n'est qu'une hallucination collective, et que très rares sont ceux qui osent se livrer à des pratiques qui attireraient sur eux de si terribles sanctions sociales et religieuses. Quant à ces pratiques elles-mêmes, elles apparaissent sans aucun contenu réel, et les malheurs qui leur sont attribués ne sont que des maladies banales ou des accidents quelconques. Nous n'avons jamais entendu parler d'empoisonnement au sens habituel du terme.

Les procès de *wisimã* sont à nos yeux l'aspect le plus déplaisant de la civilisation des Noirs Réfugiés. Mais il faut admettre qu'ils correspondent à de profondes nécessités. Ces sociétés archaïques ont besoin d'une matérialisation évidente des principes qu'elles se sont donnés. Puisque le mal existe, s'opposant au bien, il existe des pratiques de *wisi* et des *wisimã*, et le châtiment des malfaisants est indispensable pour que la société demeure soumise à la loi du bien.

Par sa notion du *kunu* qui détourne vers les dieux la responsabilité de la plupart des malheurs, par l'extrême rareté des procès de *wisimã*, par la prudence de son action judiciaire qui en fait ne poursuit que des morts, la société des Noirs Réfugiés se montre humaine et réaliste.

Si l'on entreprenait auprès des Noirs Réfugiés une action déterminée pour faire disparaître ces pratiques, on risquerait d'obscurcir leur notion du bien et du mal, et d'enlever toute efficacité à leur loi coutumière.

L'ordre social des Noirs Réfugiés ne peut se maintenir si ne demeurent pas nettement posées l'interdiction de nuire à quiconque et l'interdiction de la vengeance. Que ces maléfices soient sans contenu réel, peu importe : c'est l'intention de nuire qui compte, avec toutes ses conséquences sociales et psychologiques.

Quand on observe les populations créoles des Guyanes et des Antilles, pourtant soumises depuis plusieurs siècles à l'influence du christianisme, on est frappé du développement de la sorcellerie et de ses répercussions sur l'ensemble de la vie sociale. L'enseignement reçu à l'école et au catéchisme, qui englobe dans une même réprobation magie blanche et magie noire, a grandement contribué à faire perdre à ces populations les principes de morale sociale de leurs ancêtres, sans pour autant modifier leur représentation du monde. Puisque les pratiques de magie sont rejetées par la religion, puisqu'elle en nie même la réalité, on ne songe pas, quand on se trouve contraint d'y recourir, à y transposer la notion du bien et du mal qu'elle enseigne. La magie noire s'introduit presque inévitablement par la nécessité où l'on croit se trouver de se défendre ; puis son usage devient habituel et les deux formes de magie finissent par se mêler et n'être plus regardées comme fondamentalement différentes l'une de l'autre.

Les affaires de *wisi* et la loi coutumière des Boni. Dans les villages africains, les affaires de sorcellerie se traduisent par d'interminables et vaines discussions, accusations forcenées, protestations d'innocence, parfois aveux plus ou moins sincères, serments et épreuves judiciaires aux résultats toujours contestés. Ces affaires ne sont jamais finies ; elles sont en évolution permanente, parfois pendant des mois et des années. L'opinion se porte successivement sur des hypothèses différentes, selon les événements qui surviennent, cherchant sa voie à tâtons comme un homme perdu dans les ténèbres.

Il est clair que les premiers législateurs des Noirs Réfugiés, en reportant le jugement à la mort des intéressés, et en refusant aux *wisimã* toute espèce de pardon ou d'accommodement, se sont efforcés d'empêcher le développement de ces crises douloureuses. A quoi bon discuter interminablement, puisqu'il n'y a pas de preuve certaine, et puisque personne ne peut avouer ? Mais la loi coutumière se heurte sur ce point à des tendances trop profondes pour être entièrement réfrénées. Les lois de Odun ne sont pas toujours obéies à la lettre, et il arrive parfois que les Boni perdent pied dans l'observance de leur loi coutumière. Il survient alors chez eux des crises aussi violentes et aussi confuses que dans les villages d'Afrique Noire, allant jusqu'à paralyser la vie sociale pendant plusieurs semaines ; puis la paix revient pour plusieurs mois, parfois pour plusieurs années.

En 1958, une femme de Boniville, N..., fut convaincue d'avoir payé un « quimboiseur » créole pour faire mourir le grand man. Elle avoua, chose rare dans ces sortes d'affaires, et la matérialité des faits ne paraissait pas douteuse. Les Boni furent fortement impressionnés par cet événement sans précédent, et pendant plusieurs semaines les membres du lignage intéressé furent dans une [illegible] agitation qu'on put croire qu'ils avaient perdu la raison. A Boniville on « fit tribunal » en permanence pendant près de deux mois, et l'on discuta tant que les travaux agricoles furent délaissés, et une partie de la récolte de riz perdue.

Qu'allait-on faire de cette femme ? Les lois de Odun interdisaient de la tuer, et on ne pouvait davantage la chasser. Les Boni firent des ouvertures discrètes à l'administration pour savoir s'il n'était pas possible de la faire emprisonner. Ils furent surpris d'apprendre que la loi française ne reconnaît pas le délit de sorcellerie. Quelqu'un proposa alors de la faire admettre comme femme de service à la léproserie de l'Acarouani, sur la côte. Cette suggestion obtint un résultat surprenant ; les Boni furent unanimes à penser que faire vivre dans une léproserie quelqu'un qui n'était pas lépreux était un châtiment pire que la mort, et on se résolut à lui pardonner.

Comment s'y prit-on, puisque les lois de Odun ne permettent pas de pardonner à un *wisimð?* Personne ne put nous donner à ce sujet une justification satisfaisante, mais en 1959 A..., l'année précédente honnie et maltraitée, avait repris une vie normale dans son village.

En fait, une affaire de *wisi* n'est terminée qu'à la mort de l'intéressé. Si un homme qui a été accusé de *wisi* au cours de sa vie meurt accidentellement, ou frappé d'une maladie foudroyante, le fait qu'il ait été châtié par Odun apparaît comme une évidence incontestable. L'affaire se fixe dans la mémoire du groupe sous une forme définitive, et sera donnée en exemple pour inciter au respect de la loi coutumière.

Enterrement d'un *wisimð*. Nous transcrivons ici un récit fait par un témoin de cette scène, K..., du village Papaïston, en enlevant les précisions de date et de lieu.

« C'était au moment des abattis, les gens étaient dans les habitations de culture et le village était presque désert. Allant à la pêche avec P..., de Loka, nous avons accosté, et nous marchions au bord de l'eau quand notre attention a été attirée par une odeur nauséabonde qui sortait d'une maison inoccupée. Nous y avons trouvé le cadavre d'une femme, E..., morte depuis deux ou trois jours. Elle avait essayé de pénétrer par effraction dans la maison en soulevant le toit, mais elle était restée coincée entre deux poutres et elle était morte étouffée. Comme elle savait la maison vide elle n'avait pu avoir d'autre intention que de déposer un maléfice ; après avoir dégagé le corps en présence de témoins, nous avons été prévenir le grand man qui ordonna, la cause paraissant entendue, d'interroger le *yorka* séance tenante sans faire de cercueil.

« Devant un conseil composé d'une demi-douzaine d'hommes et de deux chefs de villages, l'interrogatoire commença ; on porta la morte dans un vieux fond de canot ; par moment j'ai servi moi-même de porteur. Pressée de questions, elle avoua qu'elle avait *wisi*[1] et qu'elle avait été tuée par Odun. La cause était entendue. On nous ordonna de transporter le corps dans le lieu réservé aux maudits, en aval du pays Boni. Arrivé là, on porta de nouveau le corps sur la tête de deux hommes, lui demandant de choisir l'endroit où il voulait être abandonné. La morte nous entraîna au loin dans la forêt, erra un moment puis s'arrêta. Nous l'avons abandonnée par terre, après avoir écarté les étoffes qui la recouvraient, et sommes partis sans avoir effectué aucun rite.

« Ensuite nous sommes allés à Boniville, le grand man invoqua pour nous Odun, exposant qu'on n'avait fait que suivre ses lois et qu'il devait protéger les exécutants contre toute suite fâcheuse. »

Développement de la sorcellerie. Depuis 1957, le pays Boni traverse une crise ; la

---

(1) On dit communément « avoir *wisi*, comme on dit « avoir un *obia* », « avoir un remède ».

crainte de la sorcellerie empoisonne la vie des villages, alors qu'en 1948-50 c'était une préoccupation de second plan.

Cela tient à ce que l'enrichissement rapide d'une partie des Boni aggrave les jalousies et les suspicions. D'autre part, ces affaires ont tendance à apparaître par série. Depuis l'affaire relatée ci-dessus (1958), où une femme, N..., a été convaincue d'avoir payé un quimboiseur créole pour faire mourir le grand man, affaire qui a fortement impressionné les Boni, on a tendance à voir *wisi* dans tous les malheurs qui surviennent.

En novembre 1958, la mort d'une fillette de 12 ans, du village Kotika, a été attribuée à son oncle Mbomnolo, récemment émigré à Surinam et établi dans un village créole. On suppose qu'il s'est « engagé », c'est-à-dire qu'il a vendu son âme au diable[1], ce qui nécessite de sacrifier un de ses proches, les enfants de la sœur étant regardés comme les victimes les plus agréables au démon.

Alors qu'autrefois un à deux pour dix des morts étaient attribués à *wisi*, en 1957 et 1958, pour quatorze morts d'adultes dont nous avons pu obtenir l'interprétation, on comptait :

— Quatre *wisimà* tués par Odun, dont deux femmes de plus de 85 ans, qui de leur vivant n'avaient jamais fait l'objet de remarques défavorables ;

Une mort par l'action d'un *wisimà*.

soit au total plus d'un tiers des décès ; sur les neuf autres, deux ont été regardés comme des morts naturelles (morts de vieillesse), sept ont été attribués au *kunu*.

Les Noirs Réfugiés et la magie créole. Certains d'entre eux ont tendance à aller chercher auprès des *lukumà* ce que leur morale sociale leur interdit : la vengeance ou le succès acquis aux dépens d'autrui. Ils ont prononcé un serment qui leur interdit la pratique de *wisi* : pour la plupart d'entre eux, il est clair que s'ils payaient un « piayeur » pour nuire à quelqu'un, ce serait la même chose que s'ils faisaient le maléfice eux-mêmes. Mais d'autres font sur ce point une restriction mentale.

En 1951, G..., du *lo* Kotika, âgé alors d'une vingtaine d'années, se trouva malade alors qu'il séjournait à Saint-Laurent. Il s'en fut trouver un maîtif (voyant) créole qui lui présenta un miroir, lui annonçant qu'il allait y voir le visage de celui qui l'avait « payé ». G... ne vit rien dans le miroir. Le maîtif ne se démonta pas pour autant et lui révéla que le « piayeur » devait être quelqu'un de la famille de sa femme. G... se remémora alors une dispute qu'il avait eue quelque temps auparavant avec un des frères de sa femme et se laissa convaincre : depuis ce jour il est brouillé avec son beau-frère.

Le maîtif lui demanda 2.000 francs pour prix de sa consultation.

Malédiction. Quelqu'un qui se juge victime d'une iniquité dispose d'une ressource suprême : maudire son adversaire, c'est-à-dire s'adresser directement au Dieu suprême, Masa Gadu, pour lui demander de punir son adversaire. C'est ce qu'on appelle *seni gadu* — envoyer Dieu — contre quelqu'un. Pour cela, tout en demandant à Dieu de le tuer ou de le rendre malade, on s'agenouille et on frappe le sol de ses deux mains, en présence de l'adversaire ou devant sa maison. Cet acte est regardé comme totalement différent de *wisi* car on s'en remet à la justice de Dieu, qui juge selon l'équité et ne punit que le coupable.

---

[1] Cette notion, qui joue un si grand rôle dans les croyances antillaises, est sans aucune correspondance chez les Noirs Réfugiés. Il n'y a pas de mot dans la langue Boni pour traduire le terme « engagé ». On traduit ainsi : *a e suku didibi*, il cherche le diable. Les Boni n'ont pas une représentation nette du diable, et cette notion demeure en fait étrangère à leurs croyances.

Quoi qu'il en soit, maudire est pour les Noirs Réfugiés un acte très grave. Il peut arriver que, se sentant coupable, l'auteur de l'injustice demande pardon et promette de réparer ses torts. L'auteur de la malédiction implore de nouveau Masa Gadu pour retirer les paroles qu'il avait prononcées : « Il m'a rendu raison, ne faites rien contre lui ». Mais il arrive plus souvent encore qu'il s'agisse d'une affaire compliquée, que les deux parties en cause soient persuadées de leur bon droit et se maudissent réciproquement. La cause doit alors être portée devant le grand man et arrangée sur l'heure, sinon des malheurs risqueraient de fondre sur les deux lignages. Le grand man juge sans appel et inflige une punition à celui qui avait tort sur le fond du débat. Puis il exige que les adversaires se réconcilient devant le *fraga liki* où l'on fait l'offrande de l'eau et du tafia.

Ces conceptions ont pour effet de rendre à peu près impossibles les haines et les rancunes cachées, que les Noirs Réfugiés craignent beaucoup car elles sont la source de *wisi*.

D'une façon générale le fait de se mettre en colère en public et d'injurier gravement quelqu'un, est considéré comme une offense contre la loi morale et religieuse, capable d'attirer les malheurs ; c'est une forme atténuée de *wisi;* dans les cas graves le grand man peut infliger une sévère punition aux coupables.

ɔbia. Les Noirs Réfugiés emploient le mot ɔbia[1] pour désigner aussi bien l'objet auquel est attachée une force magique, que cette force elle-même. Mais aucune confusion ne se fait dans leur esprit; l'objet n'est qu'un simple support, il n'est rien par lui-même. Le voyageur qui les voit préparer pour un malade une infusion de feuilles peut être tenté de croire qu'ils attachent à telle feuille le pouvoir d'agir contre telle maladie ; ce serait une erreur, ils attachent à ces feuilles et à l'argile blanche, *pemba*, le pouvoir de retenir,

(1) Le terme *ɔbia* est employé par les Noirs Réfugiés quand ils s'adressent à des étrangers, pour désigner la magie positive, mais en réalité ce terme a dans leur langue un sens bien différent. Il désigne toute espèce d'action magique, aussi bien négative que positive ; de même le terme *ɔbiamâ* a aussi bien le sens de sorcier que celui de détenteur d'un remède.

Les Boni emploient entre eux le mot *dresi*, remède, à la place de *ɔbia*. Ils n'emploient pas le mot *dresimâ* à la place de *ɔbiamâ*. On dit par exemple d'un homme qui connaît les rites d'un culte de possession « *A sabi Papa gadu seni* » (il connaît les choses de *Papa gadu*).

Le terme *gadumâ* désigne celui qui est possédé d'un dieu, et non celui qui sait provoquer la possession.

Dans la suite de cet ouvrage nous continuerons cependant à employer les termes *ɔbia* et *ɔbiamâ* pour désigner la magie positive, afin de faciliter la confrontation avec les auteurs de langue anglaise et néerlandaise qui l'ont employé dans ce sens.

de condenser la force vitale émanée de tel dieu. C'est le dieu qui « fait *ɔbia* », et non pas les hommes : les hommes ne font que recueillir cette énergie et la mettent en application.

Les Boni distinguent deux catégories de remèdes magiques :

— Ceux qui viennent d'un dieu par l'intermédiaire d'un possédé. Le dieu doit être consulté chaque fois, et le remède qu'il donne n'est valable que pour le consultant seul, et pour un temps limité ; il ne peut agir que quand le dieu a été payé, sous forme de boisson ou d'étoffes le plus souvent ; il n'est rien dû en principe au possédé (on admet qu'il bénéficie du paiement fait au dieu), mais l'usage est de lui offrir une bouteille de tafia.

La consultation d'un possédé est aux yeux des Noirs Réfugiés le mécanisme normal par lequel l'*ɔbia* descend du dieu aux hommes.

Certains dieux *Ampuku* donneraient des remèdes valables pour une maladie déterminée et pour n'importe quel consultant, remèdes qui pourraient être transmis d'un homme à l'autre. Nous n'avons malheureusement pu obtenir de renseignements précis à ce sujet.

Ceux dont l'origine n'est pas connue, et qui sont transmis d'un homme à l'autre depuis très longtemps. On croit qu'il peut s'agir de remèdes trouvés jadis empiriquement par un homme ; c'est le cas de beaucoup de remèdes spécifiques pour telle ou telle maladie.

En pareil cas le paiement est fait au possesseur du remède et à lui seul.

L'argile blanche, *pemba* (le mot et le rite sont d'origine congolaise), ne subit pas de préparation spéciale. Elle a dans la pensée des Noirs Réfugiés le pouvoir de fixer sur le corps de l'homme, l'influence magique de l'infusion de feuilles.

Chez les Boni, mis à part le culte de Odun, il n'y a pas de prêtres à proprement parler, investis d'une fonction à la fois sociale et religieuse. Un grand nombre de personnes sont regardées comme « connaissant des remèdes ». Cette notion implique à la fois des connaissances et un pouvoir. En général l'*ɔbiamã* n'est supposé détenir qu'un pouvoir spécialisé : par exemple il sait préparer un *ɔbia* de chasse, ou un *ɔbia* de protection contre les *wisimã*. Ce pouvoir, il l'a reçu de son père (exceptionnellement semble-t-il de son oncle) qui l'a instruit avant de mourir dans les rites spécialisés qu'il comporte et lui a transmis son pouvoir en lui donnant *mula*.

Pour donner *mula* à quelqu'un, on souffle dans ses mains, on les lui impose sur la tête en prononçant une formule pa[illegible]quelle on lui transmet tel pouvoir ou telle connaissance magique.

Quel est le principe de légitimité ? Qui a le droit de se dire *ɔbiamã?* Il semble bien qu'au fond tout se réduise à ceci : l'*ɔbiamã* a la conviction, la sensation qu'il détient ce pouvoir ; quant à ses consultants, ils croient remarquer l'efficacité de son *ɔbia;* s'ils cessent d'avoir confiance dans son remède, ils s'abstiendront de venir le lui demander, voilà tout ; aucune défense sociale ne vient limiter l'action des *ɔbiamã*. Le grand man n'interviendrait que contre quelqu'un qui prétendrait détenir des remèdes pour nuire à autrui ou pour capter sa volonté, ce qui serait *wisi*.

Les Boni admettent la possibilité de tromperie en matière d'*ɔbia*, surtout de la part de gens trop jeunes, mais ils ont la conviction que les anciens (les gens de plus de 55-60 ans) détiennent la sagesse et qu'on peut s'adresser à eux en toute confiance.

Principaux *ɔbia*. Le *Kumënli bui*, bracelet de *Kumënli*, qu'il ne faut pas confondre avec le *man nëŋge ɔbia*, est matérialisé par un bracelet de fibres qu'on ne porte pas au bras mais qu'on enferme dans sa mallette. C'est un *ɔbia* polyvalent qui assure à la fois la protection de son propriétaire contre le sabre et le fusil, sa prospérité matérielle et sa sécurité morale, car il lui fournit un procédé de divination très apprécié.

Cet *ɔbia* doit être préparé chaque fois sur les ordres d'un *Kumënli* et en sa présence dans le corps d'un possédé. C'est le *Kumënli* qui désigne les feuilles à aller chercher et les traitements à leur faire subir ; d'après les renseignements que nous avons pu obtenir, ils consistent à plonger dans l'infusion de feuilles un sabre, puis une hache, portés au rouge, tandis que le postulant récite des formules destinées à fixer dans l'*ɔbia* le pouvoir qu'il désire (que le sabre ne me coupe pas, que je devienne riche, etc.).

Le *man nëŋge ɔbia*, exclusivement destiné à la protection contre le sabre et le fusil, est matérialisé par un anneau de fer grossièrement confectionné enserrant le bras un peu au-dessous de l'épaule[1]. Cet *ɔbia* ne doit pas être confondu avec les *ɔbia Kumënli*. Obtenir la possession par un *Kumënli* et le *man nëŋge obia* sont deux choses différentes, correspondant à des rites différents.

La possession par un *Kumënli* donne dit-on, l'invulnérabilité pendant le temps de la transe, mais dans son état ordinaire l'individu reste vulnérable (on dit seulement qu'en cas de danger la *gila* « monte » immédiatement).

Quelqu'un qui a un *man nëŋga ɔbia* n'a pas de transes de possession, mais on affirme qu'il est invulnérable en permanence (sauf rupture du *kina*). Pour obtenir cet *ɔbia* il faut se faire « laver » pendant très longtemps par un ancien qui connaît les feuilles en question. Il les livre déjà pilées pour que nul ne puisse connaître ce secret en dehors du fils ou du neveu à qui il le lègue.

Il faut continuer à se laver quatre fois par an pendant 15 jours chaque fois, pour entretenir la force de l'*ɔbia*.

Pendant ces 15 jours on se lave trois fois par jour, en secret (en principe personne ne sait que vous avez cet *ɔbia*). Pendant ces périodes on ne doit avoir aucun rapport avec une femme ni même lui parler.

On affirme que quelqu'un qui a un *man nëŋge ɔbia* peut impunément être frappé à coups de sabre et même recevoir une décharge de fusil.

On croit que cet *ɔbia*, appelé autrefois *man feli ɔbia*, aurait été obtenu par les ancêtres au temps des guerres contre les blancs ; encore aujourd'hui il inspire une confiance inébranlable. En octobre 1962, nous avons vu M..., homme de 45 ans, d'un grand bon sens, se faire une profonde entaille à la jambe en coupant une liane, en dépit de son *ɔbia*. Le doute ne l'effleura pas une seconde : il nous dit que certainement, à son insu, il avait mangé quelque chose de contraire au *kina* de l'*ɔbia*. Comme nous travaillions à proximité des villages, il s'en fut aussitôt trouver le maître du remède pour en faire rétablir le pouvoir. Pour rien au monde il ne serait reparti pour une longue tournée en brousse avec la sensation qu'il était à la merci d'un accident.

---

[1] Le fait de porter un anneau de fer au bras ne correspond pas nécessairement à la possession de cet *ɔbia*. Il s'agit en général d'*ɔbia* plus communs destinés à protéger de la lèpre.

Viennent ensuite dans les préoccupations des Noirs Réfugiés, les *ɔbia* appelés *lapu*, c'est-à-dire protection. Il en existe de nombreuses sortes adaptées aux divers dangers d'ordre surnaturel (protection contre d'autres divinités, contre les entités maléfiques de la brousse, contre les *wisimà*).

Les *lapu* contre les *wisimà* sont demandés généralement aux *Ampuku*. Nous en avons vu un remarquable devant la maison de F... (Dju). Son propriétaire n'en était pas peu fier et il nous en parla sans réticence.

L'*ɔbia*, placé à même la terre devant la porte, était composé de la représentation grossière en argile d'une tête, dans laquelle apparaissaient deux yeux largement ouverts : devant, étaient plantées en terre 3 touffes végétales dont un plant d'arachide, un plant de maïs, le tout était surmonté d'une petite corbeille contenant un œuf. Il fallait à intervalles réguliers, arroser l'*ɔbia* d'une certaine infusion de feuilles pour lui redonner de la force. Cet *ɔbia* assurait une protection infaillible contre les *wisimà ;* en effet, aucun d'eux n'aurait pu franchir le seuil sans se heurter le pied au cadre de la porte, en dépit de toutes ses précautions ; F... affirmait que son *ɔbia* constituait de ce fait un moyen efficace de détection des *wisimà*, car il lui suffisait d'inviter les suspects à pénétrer dans sa case pour être fixé : le *wisimà* refusait, de peur d'être ainsi dénoncé aux yeux de tous ; on pouvait ainsi à tout le moins préciser les soupçons.

D'autres *ɔbia* sont dits *sama mɔfu lekɛ* (*ɔbia* contre la « bouche des gens », c'est-à-dire la jalousie des gens). On les voit presque toujours sur les beaux fusils ; ils ont pour support une corde faite de fibres de palmier *mɔriti*, à laquelle sont fixés deux cauris.

Les *ɔbia* destinés à soigner les maladies ont généralement pour support une calebasse contenant l'infusion de feuilles et une boule de *pɛmba* (kaolin). L'intéressé s'asperge plusieurs fois par jour de ce liquide.

Il existe des *ɔbia* particuliers pour la construction des canots. L'ouverture au feu de la coque, opération délicate, échoue parfois. Pour assurer son succès chacun possède une recette personnelle, héritée de son père ou de son oncle. Elle ne fait pas appel nommément et directement à l'action d'un dieu ; les Boni n'ont pas une idée nette de l'origine ou de la nature de ces rites. Il s'agit d'une macération de deux ou trois sortes de feuilles, faisant en général partie de la flore secondaire qui entoure les villages, et varient d'un homme à l'autre. On verse cette macération sur le canot retourné avant de commencer le brûlage, en disant : « le canot ne doit pas se fendre, il doit s'ouvrir bien ».

Les lois de Odun interdisent l'usage de charmes visant à forcer l'amour d'une femme que l'on désire ; ce serait une atteinte à la liberté d'une personne, donc *wisi*. Il est bien possible cependant que certains aillent chercher auprès des magiciens créoles des charmes de ce genre. Mais on admet par contre les *ɔbia* supposés permettre aux gens qui ont peu de succès auprès des femmes, d'en avoir davantage à l'avenir.

Il ne semble pas qu'il y ait une hiérarchie d'*ɔbia* et que l'on suppose que telle catégorie d'*ɔbia* soit par nature plus forte que telle autre ; on observe en effet que les Noirs Réfugiés vont couramment demander à une divinité un *ɔbia* pour se protéger contre une autre. En voici un exemple :

En 1951, l'Administration fit commencer un nettoyage systématique de la rivière Petit Inini, pour débarrasser son cours des innombrables bois tombés qui rendaient difficile l'emploi des moteurs sur les canots. Une équipe de Boni fut employée à ce travail sous la direction d'un contre-maître créole. Pendant que le travail s'effectuait, un *Papa gadu* « vint dans la tête » d'une vieille femme nommée M... du *lo* Awara Bakka. Il révéla qu'il s'opposerait à ce travail, car il résidait précisément dans ce lieu et le bruit des moteurs le dérangerait. A leur retour en pays Boni, les hommes chargés de ce travail apprirent la décision du dieu et sous un prétexte quelconque refusèrent de reprendre le travail. En août 1952, pendant que nous étions en mission, un *ɔbiamã* fit connaître qu'un *Ampuku* acceptait de donner un *lapu*, c'est-à-dire un *ɔbia* de protection, contre ce *Papa gadu*. Nous avons assisté à une discussion au cours de laquelle plusieurs Boni projetèrent de reprendre ce travail, mais en demandant un salaire élevé pour couvrir les frais de l'*ɔbia*[1]. Ces frais s'élevaient à environ 5.000 francs par personne, soit :

— 3.000 pour le paiement du dieu, comprenant de l'étoffe rouge, de l'étoffe bleu foncé, des perles blanches, de la bière, du rhum, des cauris ; l'*ɔbiamã* les prendrait pour les exposer dans la forêt.

— 1.500 pour le paiement du travail de l'*ɔbiamã*, comportant une pièce de toile, de la bière, un bidon de poudre, une poule.

Le remède comporterait une infusion de feuilles avec laquelle on devrait « laver son corps » matin et soir pendant la durée des travaux.

Quant au chef d'équipe créole, il s'était prudemment fait affecter à un autre travail.

On a l'habitude de demander protection contre un *Papa gadu* à un *Ampuku* et réciproquement (nous en avons cité un exemple ci-dessus), mais on ne demande pas protection à un *Kumènti ;* les *Kumènti* ne s'occupent que des maladies.

Renouvellement du pouvoir des *ɔbia*. Les Noirs Réfugiés ont l'idée qu'aucun pouvoir magique ne peut durer s'il n'est renouvelé par des formules et des offrandes s'adressant au dieu dont il est issu. Chaque année, à des dates variables pour chaque *ɔbia*, on doit renouveler le pouvoir de l'*ɔbia* en trempant l'objet support dans une macération de certaines feuilles. Ce renouvellement ne peut avoir lieu le 1^er^ janvier. Ce jour, toutes les feuilles perdent leur pouvoir.

---

(1) Des faits de ce genre sont courants en forêt guyanaise, même chez les créoles. Pour des travaux difficiles ou inhabituels, les salaires élevés que l'on demande servent en partie à rétribuer les magiciens.

M. W. F. van Lier écrit que chez les Djuka, les objets (bracelets, etc...) servant de support à un remède magique sont jetés à la mort de leur possesseur car ils ont perdu tout pouvoir. Les Boni n'ont pas cette conception ; chez eux, ces objets conservent leur valeur pour le fils du défunt, pourvu qu'avant de mourir il les lui ait volontairement transmis en lui donnant *mula*.

Transmissions des ɔbia. Souvent on lègue un *ɔbia* simultanément à un fils et à un neveu. On se préoccupe de ne pas perdre l'*ɔbia* pour le lignage. C'est ainsi que certains lignages ont la spécialité de certains *ɔbia*.

Kãndu. Les Noirs Réfugiés appellent *kãndu* un objet magique destiné à protéger les biens (maisons, récoltes) contre le vol. Ce procédé est également très employé par les créoles.

Il y a trois sortes courantes de *kãndu :*

– *Piili liki kãndu.* Il est fait d'un bâton fendu enfoncé dans le sol et dans la fente duquel sont placées horizontalement des feuilles de bananiers sèches ou des baguettes. Ce procédé est originaire du Dahomey.

Sikopu kãndu. Il comporte une pelle enfoncée dans le sol devant la maison (l'idée de pelle est associée à l'idée de mort, car cet instrument sert plus spécialement à creuser les fosses) ;

Bɔɔ kãndu, constitué par un arc et une flèche plantés dans le sol,

Celui qui installe un kandu prononce la formule : *mi poli yu ya, ɛfu a sama kɔm fu fufu mi sani yu mu siki ẽn* (je te mets ici, si quelqu'un vient voler mes biens, tu dois le rendre malade.

Si quelqu'un passe outre et commet un vol, il sera frappé à plus ou moins longue échéance de maladies variées.

Selon les conceptions des Noirs Réfugiés, le *kãndu* est aveugle et frappe aussi bien l'ami qui est venu prendre des objets parce qu'il en a reçu l'autorisation auparavant. Aussi beaucoup renoncent à placer des *kãndu*, comme chez nous on hésite à placer des pièges à loup, de peur de provoquer des accidents.

Toutefois, le *kãndu* est sans action sur les gens qui ont le même interdit fondamental *(buusi kina)* que celui qui l'a placé. Cette conception montre que ces interdits transmis du père aux enfants sont bien la marque de véritables patrilignages.

En fait, nous l'avons constaté à plusieurs reprises, il y a des cambriolages en pays Boni malgré les *kãndu* et on n'arrive pas à déceler leurs auteurs ; il est infiniment probable qu'il ne faut pas voir là la marque d'esprits forts, ne croyant pas aux maléfices ; ce sont des gens qui ont obtenu d'un *wisimã* un talisman de magie noire plus fort que le *kãndu !* C'est tout au moins l'explication que donnent leurs victimes.

On peut lever un *kãndu* à l'intention d'un homme quelconque, que l'on veut par exemple envoyer prendre un objet que l'on a oublié ; pour cela il suffit de lui donner *mula :* on souffle dans ses mains et on les impose sur la tête de l'homme en disant : *mi puu a kãndu gi yu, a 'ã mu du a sani ãŋga yu :* je retire le *kãndu* pour toi, il ne doit rien te faire

On peut donner *mula* rétroactivement : si quelqu'un s'aperçoit qu'il a involontairement encouru le châtiment d'un *kãndu*, il a plusieurs jours pour pouvoir demander *mula* au propriétaire, car l'action du *kãndu* est lente.

CROYANCES DIVERSES

Fyo-fyo. Si un Boni est en mauvais termes avec quelqu'un de son lignage ou d'un autre lignage, il a le droit absolu de lui battre froid et de cesser de le fréquenter. Mais si, dissimulant sa rancune, il cherche par calcul à maintenir l'apparence de relations amicales, il risque de tomber malade, d'être frappé de calamités diverses, ou même de mourir par l'effet de ce que les Noirs Réfugiés appellent un *fyo-fyo*. La nature de cette force n'est pas claire, on sait seulement que son support est un petit insecte commun nommé *fyo-fyo*. On affirme que si une personne meurt des suites d'un *fyo-fyo*, on verra l'un de ces insectes sortir de son corps par le nez au moment de la mort.

Taku sani. Les Noirs Réfugiés désignent sous ce nom des entités maléfiques de la brousse, qu'ils se représentent comme de nature *non humaine*, par opposition aux *taku yorka*, esprits errants de défunts rejetés par la société. Ces entités sont des êtres inférieurs dépourvus de conscience mais dangereux pour les hommes en lesquels ils peuvent entrer, les rendant malades ou fous. Certaines de ces entités sont supposées résider dans les végétaux, comme les *kɔlkɔli*, d'autres sont supposées revêtir l'apparence de nains *(baku)*, que certains croient parfois apercevoir à l'aube aux abords des villages.

Contre les *taku sani* on se prémunit par des *ɔbia* spéciaux, et ceux qui ne se sentent pas complètement garantis prennent par surcroît un certain nombre de précautions, comme celle de déchirer les feuilles dont ils se sont servis pour boire l'eau des criques.

Tyifunga[1]. On appelle ainsi les clôtures magiques faites de langues de palmier pinot, *pina lɔngo*, attachées à une ficelle dont à certaines occasions on entoure complètement un village. Ces clôtures sont supposées barrer le passage aux mauvais esprits de la brousse *(taku sani)*; on les met en place notamment en cas d'épidémie, ainsi qu'avant les grandes fêtes qui attirent une foule de personnes, parmi lesquelles peuvent se glisser des *wisimã*. Après avoir mis en place la clôture, les gens se rangent en ligne à une extrémité du village et se déplacent lentement de façon à en balayer toute la surface, tirant des coups de fusil, faisant tout le bruit possible en frappant des objets métalliques et frappant le sol avec des roseaux pour expulser les mauvais esprits. C'est ce qu'on appelle *naki tyifunga*. Les anciens répètent la formule : « *U naki tyifunga fu ɔgi na: mu ku a so* (Nous frappons *tyifunga* pour que les mauvais (esprits) ne puissent venir à terre) ».

La barrière magique est ensuite laissée en place jusqu'à ce qu'elle soit pourrie.

Croyances relatives à la lèpre. Les lépreux sont enterrés aux limites du cimetière, mais ils ne sont pas considérés comme maudits et on porte leur deuil normalement.

---

[1] On emploie aussi le mot *azɛ̃*, emprunté aux Fon du Dahomey.

On admet que si quelqu'un est atteint de la lèpre, c'est qu'il a « cassé » son *bwasi kina*. On suppose qu'un ennemi peut par malveillance, cacher une parcelle de l'aliment interdit dans la nourriture. C'est pourquoi les Boni ne se disent pas volontiers entre eux leurs interdits.

Si quelqu'un se rend compte qu'il a rompu son *kina*, il va voir, non un *ɔbiaman*, mais le guérisseur spécialisé de la lèpre, et lui demande de le traiter à titre préventif.

Croyances relatives au fusil et à la chasse. Le fusil, entré depuis deux siècles dans la vie courante des Noirs Réfugiés, a pris une place importante dans leur magie. C'est le symbole de la virilité. Un Noir Réfugié qui n'a plus de fusil est un homme humilié et presque déshonoré. Comme nous l'expliquait l'un d'eux en nous suppliant de l'aider à remplacer sa vieille pétoire mangée de rouille : « Si vous ne pouvez pas vous présenter devant les femmes avec le sabre, le sac de chasse à l'épaule et le fusil à la main, vous n'êtes pas un homme. »

Cette idée a été transposée sur le plan de la magie et on admet que le *wisiman* peut, en faisant des maléfices sur un fusil, atteindre le propriétaire de l'arme dans sa virilité. On admet qu'il suffit que quelqu'un mette le doigt dans le canon du fusil en prononçant une formule de vengeance, ou même en étant animé de haine contre le propriétaire de l'arme, pour que ce fusil ne puisse plus tirer juste. Aussi, pour éviter ces malheurs, les Boni ne se séparent jamais de leur fusil et ne le prêtent jamais à personne. Si, malgré ces précautions ils ont l'impression que le fusil ne tire plus aussi bien, ils iront auprès d'un *ɔbiaman* pour le faire laver de l'influence maléfique. Il existe pour cela plusieurs remèdes, qui tous consistent à tremper le fusil pendant un à trois jours dans des infusions de feuilles, ce qui a pour résultat infaillible de le faire rouiller. Nous avons vu abîmer ainsi un fusil hammerless dernier modèle par un chef canotier Boni intelligent, fin mécanicien et habituellement plein de bon sens.

Nous n'avons jamais été témoins chez les Boni de rites de chasse individuels ou collectifs, prétendant attirer le gibier ou favoriser sa rencontre (alors qu'au contraire les « piayes » de chasse sont extrêmement répandus parmi les créoles).

Pouvoir magique de la femme. Les Noirs Réfugiés admettent que la femme, pendant ses périodes menstruelles, est impure et a le pouvoir de détruire le pouvoir des *ɔbia*. Aussi pendant ces périodes doit-elle se retirer dans une case spéciale, *munu ɔsu*, et préparer ses repas dans une vaisselle spéciale ; elle ne peut pas préparer la nourriture de son mari, car ce faisant, elle détruirait le pouvoir de ses *ɔbia*, et doit s'abstenir de toucher les objets qu'il utilise habituellement, spécialement son fusil qui perdrait ses qualités de tir. Même dans les petites habitations de culture qui ne comportent que quelques carbets, on peut être sûr que l'un d'eux sert de *munu ɔsu*.

Les *munu ɔsu* sont des cabanes très simples construites par les femmes elles-mêmes, en utilisant des matériaux de récupération pris sur les cases en démolition ; certaines appartiennent à une seule femme ; pour d'autres, trois ou quatre femmes se sont associées. Elles n'ont recours aux hommes que pour assembler la charpente, les rétribuant par quelques touques de couac ou quelques paniers d'ignames.

Un homme qui possède un puissant *ɔbia*, comme le *man nɛ̃gg*[illegible]*ɔbia*, doit s'abstenir d'adresser la parole à une femme qui a ses règles.

Les Boni admettent qu'il y a des femmes assez méchantes pour dissimuler volontairement leurs règles afin de détruire le pouvoir des *ɔbia* d'un homme, mais celui qui a un bon *man nɛ̃ggɛ ɔbia* ne peut être dupe : le cercle de fer l'avertit du danger en serrant son bras.

D'après M. W. F. van Lier, le fait de dissimuler volontairement ses règles est pour les Djuka une des plus grandes fautes que puisse commettre une femme, et on lui inflige les plus sévères punitions. Chez les Boni il n'en va pas de même : en pareil cas, une femme risque seulement d'être insultée et mise à l'index.

Une autre croyance profondément enracinée chez les Noirs Réfugiés, et qui subsiste chez beaucoup de créoles, est la nécessité pour l'*ɔbiaman* qui soigne une blessure par arme à feu, d'observer la chasteté pendant toute la durée du traitement. C'est pour cette raison que les Boni hésitent à faire soigner les plaies de tir dans les hôpitaux.

Kina. Les interdits des Noirs Réfugiés sont généralement d'ordre alimentaire. Il y en a, à notre connaissance, 5 catégories :

— *Bwasi kina*, *kina* fondamental, marque des patrilignages, dont la rupture donne la lèpre ;

— *Akka kina*, souvent appelé *gadu kina*, qui est établi par divination et qui est supposé imposé par l'*akka* ;

— *Gadu kina*, marque de possession par une divinité ;

— *Obia kina*, interdit attaché à chaque objet comportant un pouvoir magique, et qu'il est indispensable d'observer pour que ce pouvoir se conserve ;

— Enfin, des *kina* locaux, notamment les *kina de*, jours de repos, se rattachant à l'idée du jour de repos de la divinité locale. On observe par exemple que la rivière Mana a un *kina de* sur le dimanche. Les Saramaka l'observent rigoureusement. Les Boni que nous avons emmenés sur la Mana en 1949, allèrent se renseigner auprès des Saramaka, et nous demandèrent d'arrêter la navigation le dimanche car ce *kina* était très impérieux. Il est à noter cependant que les Boni s'inclinent en pareil cas devant la volonté des Européens, comme en ce qui concerne leur propre *kina de* du vendredi ; ils admettent en effet que s'ils sont commandés de service, c'est l'européen seul qui supporte la responsabilité de la rupture du *kina*.

Il est possible que les *kina* évoqués par M. W. F. Van Lier et qui chez les Djuka seraient imposés à tout un matrilignage, soient aussi des *kina* locaux ; en tout cas aucun *kina* n'est transmissible par la mère, tous les Noirs Réfugiés sont formels sur ce point.

A... du *lo* Dju, âgé en 1958 de 28 ans environ, doit observer six *kina* :

— Le caïman et le jaguar, à titre de *bwasi kina*

— La loutre (*yundu*) comme *akka kina*.

Ces trois *kina* lui ont été imposés dès ses premières années mais on ne lui en a expliqué le sens que plus tard.

– L'anguille *(mânsi)* lui a été imposée comme *kina* par son père lorsque ce dernier lui a donné un *man nêygr ɔbia*, *ɔbia* de protection contre le sabre ou le fusil, matérialisé par un bracelet de fer.

A cet *ɔbia* est attaché un autre *kina*. A... ne doit pas adresser la parole à une femme en période menstruelle ;

– Enfin le crabe *(kaabu)*, *kina* attaché à un *ɔbia* dont l'intéressé ne parlait qu'avec réticence, probablement un *Kumênli bui* (bracelet de *Kumênli*, instrument de divination).

A... n'a pas de *godu kina* au sens propre du terme.

Il n'existe pas de *kina* alimentaire commun à tous les Boni ; le caïman leur est généralement interdit à titre de *bwasi kina*, associé à un autre animal ; mais ce n'est pas absolu, nous connaissons au moins un Boni qui n'a pas reçu ce *kina*.

Si quelqu'un a rompu un *kina* par inadvertance, il peut se faire laver de cette faute par des *ɔbiaman*. Mais s'il l'a rompu volontairement, il ne peut échapper au châtiment attaché à la faute.

Croyances concernant les jumeaux. On a l'idée que les jumeaux et les enfants qui suivent les jumeaux sont d'une nature différente des autres hommes, participant d'un principe divin.

Les jumeaux ne peuvent pas vivre (puisqu'ils n'appartiennent pas à l'humanité ordinaire) s'ils ne sont pas traités par un remède spécial que ne connaissent que certains lignages particulièrement riches en jumeaux.

Quand des jumeaux meurent en bas âge, on incrimine presque toujours une mésentente survenue dans le lignage. Les jumeaux n'ont pas voulu vivre dans une famille désunie. Le chef du lignage exhorte alors ses gens à se réconcilier coûte que coûte, afin d'éviter de nouveaux malheurs[1].

Celui qui nuit à un jumeau est assuré de tomber malade. Il est admis réciproquement que le jumeau ne doit pas abuser de son pouvoir, qu'il doit avoir une vie droite et éviter les querelles. Il est plus près de Dieu que les autres hommes.

On admet que par exemple Efa, du village Papaïston, elle-même jumelle et mère de jumeaux, a un pouvoir tout spécial. Personne ne se hasarderait à lui nuire.

Dans les lignages où il y a beaucoup de jumeaux, il existe un lieu de culte consacré à un principe vital qu'on appelle *Twilênge*. La nature de ce principe n'est pas claire. Les Boni le définissent comme âme des jumeaux. S'agit-il des premiers jumeaux Adam et Ève ? Ou d'un culte collectif adressé à l'ensemble des jumeaux défunts ?

---

[1] D'une façon générale on a l'idée que des dissensions survenues dans le lignage ont pour conséquence des maladies ou des malheurs frappant les membres du lignage. Cette notion joue un rôle capital dans la vie sociale des Noirs Réfugiés ; elle est après le kunu le principal ciment de l'unité des groupes.

Le culte est célébré chaque fois qu'il s'agit de protéger des enfants nouveaux-nés. On les lave avec une certaine décoction de feuilles.

Tous les 4 ou 5 ans en moyenne a lieu une grande danse, puis on lave les père et mère des jumeaux et les jumeaux eux-mêmes, pour entretenir leurs pouvoirs et les maintenir en bonne santé.

Si ces danses ne sont pas faites, les jumeaux défunts manifesteront leur colère en rendant malades les jumeaux et parents de jumeaux vivants.

Les lignages qui n'ont pas de jumeaux ne pratiquent pas ces rites. S'il leur naît des jumeaux, ils s'adresseront au lieu du culte d'un autre lignage.

Papaïston et Lapé ont ce culte particulièrement développé.

Les *tɔne pikin*. On admet qu'une femme puisse être rendue enceinte par un dieu de la rivière, soit un dieu serpent *Papa gadu*, soit par les *Wala Ingi* qui ont l'apparence d'Indiens. On appelle *tɔne pikin* les enfants ainsi conçus.

A..., de Papaïston, avait coupé un abattis en face d'une roche blanche remarquable dite *Weti stɔ*, où elle amarrait son canot. Elle n'avait pas eu d'enfants depuis plusieurs années et elle devint enceinte. Quand sa fille fut née, un possédé révéla qu'elle était née des œuvres d'un dieu serpent *Papa gadu* qui vivait là : depuis ses parents vont régulièrement à cette roche faire des offrandes.

Vers 1910, Alama (Kormotibo), avait suivi son mari dans un chantier du bas fleuve ; un jour, marchant dans la forêt elle rencontra un Indien ayant l'apparence d'un Indien Galibi, qui portait un enfant nouveau-né. Elle s'arrêta et admira l'enfant. L'Indien lui dit : voulez-vous l'élever? Elle acquiesça. Il dit : « nous nous reverrons » ; puis il s'en alla si vite qu'elle eut l'impression qu'il avait disparu sur place.

Quelques semaines après, elle se trouva enceinte et il parut évident à tous que c'était des œuvres d'un *Wala Ingi*.

On n'attribue aucun pouvoir magique au *tɔne pikin*, pas plus qu'on ne leur attribue de particularités mentales ou physiques. Mais on admet qu'ils soient l'objet d'une protection particulière, et qu'on ne peut leur nuire impunément.

Le caractère sacré du paiement. Les rapports entre les dieux et les hommes chez les Noirs Réfugiés ont toujours le caractère d'un marché : une divinité irritée n'est jamais apaisée par le repentir ou la bonne volonté ; elle exige d'être payée ; de même un *ɔbia* n'a de valeur que pour celui qui l'a payé. Des Noirs Réfugiés n'utiliseront jamais des recettes magiques toutes faites : prononcer telles paroles, faire tels gestes ; en présence d'une telle recette ils demanderont aussitôt : « De quel dieu vient cet *ɔbia*, et auprès de qui doit-on payer? Il semble que dans leur conception tout transfert d'un pouvoir spirituel ou d'une force magique dérange quelque chose à la bonne marche de l'univers ; le paiement rétablit cet équilibre, il est la marque de la légitimité. Certains créoles d'ascendance africaine transposent la même idée vis-à-vis du christianisme, et c'est pourquoi ils insistent tant pour payer les messes et acheter les « oraisons »[1]. On observe de même que la gratuité des soins médicaux diminue aux yeux des uns et des autres le prestige du médecin.

Sur le plan matériel, la même conception explique le caractère élevé attaché au juste paiement d'un travail, la fureur sacrée qui s'empare des Noirs Réfugiés qui se jugent lésés ; elle explique aussi qu'ils ne peuvent interpréter un don gratuit que comme une marque de faiblesse, sauf dans des cas exceptionnels (présent offert par un haut fonctionnaire à l'occasion d'une visite). Un cadeau qui n'a pas le caractère d'un échange n'a pas pour eux de valeur spirituelle ; il n'amène que du mépris et presque de l'hostilité, car ils sentent que l'objet n'a pas été acquis légitimement et qu'ils ne sont pas en règle avec leur loi morale.

DIVINITÉS LOCALES

Les Noirs Réfugiés admettent l'existence de divinités locales, exerçant un pouvoir de fait sur telle ou telle portion du pays. Comme leur mode de vie très particulier les amène à circuler presque exclusivement le long des rivières, cette idée s'est transposée chez eux en une double notion : les divinités des rivières et les dieux du sol. Dans leur esprit ce sont là deux conceptions entièrement distinctes : le pouvoir du dieu du sol s'arrête au bord de l'eau et réciproquement.

Aux divinités du fleuve on rend un culte de fait, selon les rites fixés par les premiers usagers de la rivière. En pratique on ne rend de culte qu'aux divinités des rivières dangereuses, où les accidents sont fréquents. Pour les autres, on ne s'en préoccupe pas.

Ces dieux sont désignés indifféremment par les mots *gadu* et *sani* (chose, être), indiquant qu'on n'en connaît pas la nature.

L'un des plus connus de ces dieux est celui du Maruini. Il est admis qu'il contrôle jusqu'à leur source tous les cours d'eau formateurs du Maruini. Son lieu de culte est un bosquet situé en aval du dangereux saut Kubi Sula, à l'embouchure de la rivière. Avant de commencer la remontée de la rivière en août 1956, les équipages de nos trois canots, dans une atmosphère de grand recueillement, se rangèrent derrière l'aîné d'entre eux qui fit l'offrande de l'eau et du tafia, prononçant ces paroles : « Dieu qui commande cette rivière, veille sur nous, fais que nous ne soyons pas malade, qu'il ne nous arrive pas d'accident ; s'il y a sur cette rivière un interdit que nous ne connaissons pas[2] et que nous n'observons pas par ignorance, pardonne-nous. Fais que nous revenions dans nos villages sains et saufs. » Les canotiers vinrent l'un après l'autre faire l'offrande du tafia. La scène dura plus d'un quart d'heure. Cette cérémonie n'était pas sans grandeur, laissant croire à cette ferveur sincère des animistes dont il est si souvent question dans la littérature ethnographique. Mais notre retour en fin de mission se passa dans une tout autre atmosphère, montrant le côté strictement pratique et utilitaire de la religion des Noirs Réfugiés. Une fois passé le Kubi Sula, les trois patrons canotiers ne purent décider aucun de leurs hommes, qui étaient en train de prendre leur repas, à les accompagner jusqu'au lieu du culte pour remercier le dieu. Quelques-uns nous dirent sans ambages qu'ils se moquaient bien de ce dieu désormais, n'ayant pas l'intention de revenir sur le Maruini. Quant aux patrons canotiers eux-mêmes, ils mesurèrent chichement la quantité de tafia offerte au dieu, et leurs paroles de remerciements durèrent à peine une demi-minute[1]. A notre première mission sur le Maruini, en 1948, les mêmes scènes s'étaient déroulées, tant à l'aller qu'au retour.

---

[1] Prière écrite à laquelle on attache un pouvoir de protection. Cette notion, qui a été empruntée à la magie campagnarde de la France du xviie siècle, semble avoir été introduite en Guyane par les premiers colons européens.

[2] On voit bien ici qu'il s'agit d'un culte de fait rendu à une divinité dont on ne connaît rien.

RITES RELATIFS A L'AGRICULTURE

Ces rites occupent dans la vie religieuse des Noirs Réfugiés une place relativement faible, ce qu'on peut attribuer à la grande régularité du climat et à l'absence de calamités influant sur le rendement des récoltes.

Il ne semble pas, tout au moins chez les Boni, que soit supposé un lien religieux entre le lignage et la terre, et les rites destinés à assurer la fécondité du sol sont effectués par chacun pour son compte au voisinage de son propre champ ; le chef de lignage ne paraît jouer aucun rôle particulier à cet égard. Dans la pensée des Boni, **la fécondité du sol dépend d'une divinité locale, à laquelle est adressé un culte de fait** ; les usagers temporaires ou permanents des terres situées dans le domaine de ce dieu effectuent pour leur compte les rites de ce culte, sans aucune distinction d'origine, qu'ils soient Boni, Djuka ou Saramaka.

Le seul culte collectif existant en pays Boni est le culte de *mama gɔ̃*, dont le grand man est le prêtre. Ses rites se bornent à une courte prière annuelle.

Culte de *Mama gɔ̃*. *Mama gɔ̃*, mère de la terre, est représentée par une grossière statue d'argile blanche munie d'énormes seins, symbole de fécondité, que l'on peut apercevoir dans une petite case située sur la place du village de Boniville. Chaque année, quand approche le temps de couper les abattis, le grand man, entouré d'une nombreuse assistance, prie le dieu d'accorder la fécondité aux plantations. Si la pluie ne tombe pas, on fait une offrande d'eau et de tafia et on arrose la statue.

Les Boni ne paraissent pas associer l'idée de la fécondité des femmes à celle de la fertilité du sol, et nous n'avons pas entendu dire que le grand man prie à ce sujet.

Ils ne paraissent pas non plus avoir une idée très nette des rapports de ce culte avec celui des *gɔ̃ gadu*, dieux locaux du sol.

Tous les trois ans a lieu à Boniville, le 1er janvier, une grande danse de possession

---

[1] Pourtant la coutume prévoit expressément ce rite de remerciement.

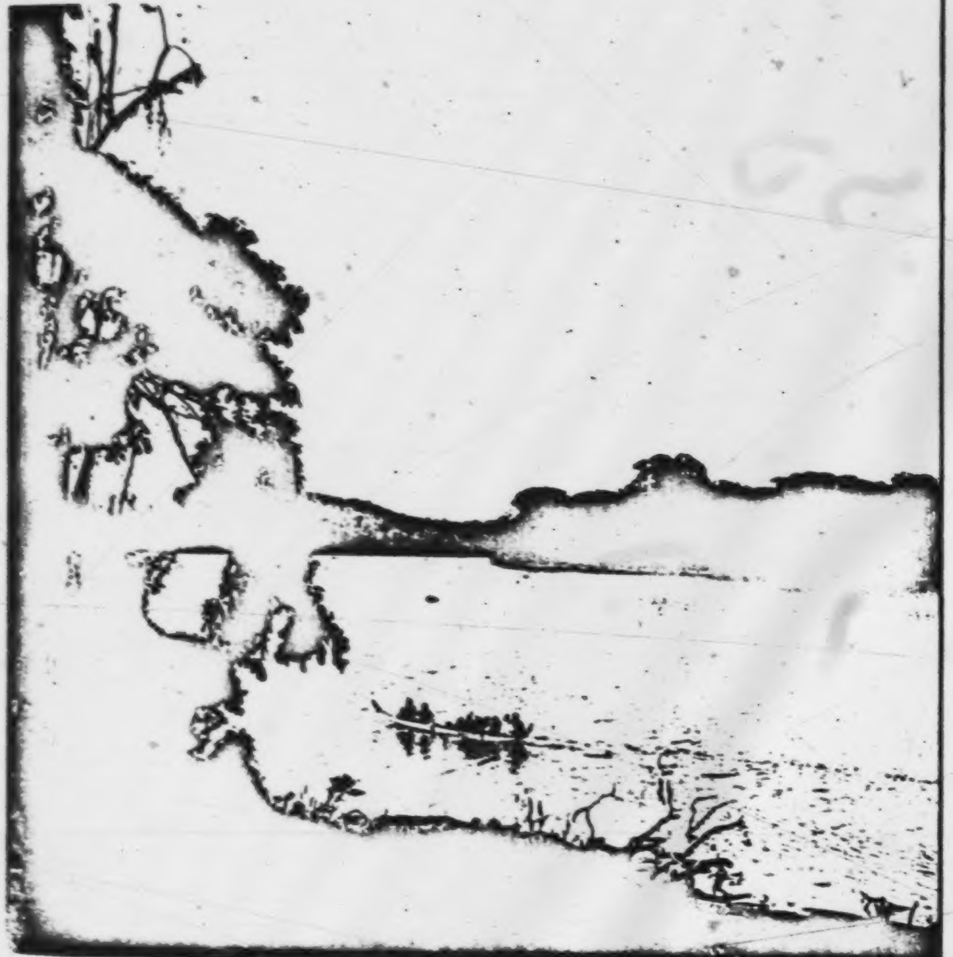


Fig. 29. — Le dernier voyage du mort sur le fleuve.

[facing p 260]

où les dieux *Papa gadu* dansent devant le sanctuaire de *Mama gɔ̃*, Nous n'avons pu obtenir de précisions sur la signification de ce rite.

Culte des *gɔ̃ gadu*. Il est supposé que toute portion de terre est sous la dépendance d'un dieu local, *gɔ̃ gadu*. Son pouvoir ne se limite qu'à la fécondité du sol, et celui qui néglige son culte ne peut être atteint dans sa personne, ni dans ses biens, mais seulement puni par une mauvaise récolte.

Quelle est la nature de ces dieux, quelle est leur place dans la cosmogonie? Ce sont là des questions qu'aucun de nos informateurs ne s'était posé. Dans leur esprit, *gɔ̃ gadu* a une existence de fait, et on lui rend un culte de fait. Ce culte comprend essentiellement :

Des offrandes faites au moment des plantations ;

L'observance d'un jour de repos local, *kina dɛ*, correspondant au jour de repos du dieu.

Pour observer convenablement ces rites, il importe donc de connaître si les terres qu'on cultive sont situées dans le domaine de tel ou tel dieu. Sur les rives du grand fleuve, la répartition des terres entre les dieux du sol est bien connue depuis le temps des ancêtres. En relevant les *kina dɛ* des habitations de culture on se rend compte que le domaine de chaque dieu est étendu ; il occupe plusieurs kilomètres le long des rives. Il est souvent supposé (mais pas partout) que les deux rives sont contrôlées par des dieux différents. Par exemple :

En aval de Boniville, rive droite : mercredi ;
Vers Kormotibo, rive droite : jeudi ;
Vers le confluent de l'Inini, deux rives : mercredi ;
Vers le Saut Simayé, deux rives : samedi.

Ces jours-là on ne peut rien faire se rapportant à l'agriculture et spécialement on ne peut pas creuser la terre ni planter. On peut à la rigueur aller extraire des tubercules.

Ce qu'on doit surtout éviter, c'est de manier des outils qui font du bruit et pourraient déranger le dieu, sauf au voisinage immédiat de l'eau qui n'est pas sous son contrôle. Cependant on peut tirer des coups de fusil.

Ce *kina dɛ* est d'une observance plus stricte que le vendredi, *kina dɛ* général en pays Boni, qui paraît se rapporter au culte de *Mama gɔ̃*. Ces jours-là on répare les canots et surtout on va à la chasse et à la pêche.

Les offrandes sont faites de façon purement individuelle et locale ; dans chaque habitation de culture on voit aux abords du dégrad un lieu de culte formé d'un simple boucan, orné de banderolles de plusieurs couleurs, sur lequel sont exposées les offrandes ; même si cette habitation réunit des gens de parentés diverses, il n'y a qu'un lieu de culte.

Les gens qui n'ont pas d'habitation de culture et qui cultivent aux abords des villages de résidence, se réunissent par groupes de trois ou quatre pour établir un lieu de culte dans un boqueteau préservé de la forêt attenant à leurs abattis.

On offre du jus de canne, du sirop, du riz finement pilé mais non cuit.

Cette offrande est faite au moment des plantations en disant : « Gadu, s'il vous plaît venez manger un peu, veillez sur nous, grand merci. »

Les Boni qui observent le plus fidèlement les rites renouvellent cette offrande chaque mois à la nouvelle lune.

Si quelqu'un a deux abattis dans deux secteurs différents, il effectue ces rites deux fois, chaque *gɔɔ gadu* étant entièrement indépendant des autres.

On remarque à ce sujet que les croyances des Noirs Réfugiés sont beaucoup plus systématisées que celles des populations créoles d'origine africaine des Antilles. Il n'est pas supposé une âme individuelle de chaque champ ; il ne paraît pas non plus qu'on admette la possibilité de capturer l'âme du champ pour rendre stérile par vengeance le champ du voisin. Ces croyances, qui jouent un si grand rôle dans la magie populaire des Antilles, paraissent sans correspondance précise dans les croyances des Noirs Réfugiés.

Interdits et rites divers. Couper un abattis comporte de grands dangers : il faut éviter que les divinités malfaisantes de la brousse, qui ont pour support des végétaux et des animaux bien définis, ne soient lésées par la destruction brutale de ce support, et n'exercent une vengeance inexorable — le *kunu* — sur le lignage de l'involontaire sacrilège. Il faut donc rechercher avec une attention extrême, en examinant centimètre par centimètre la surface de l'abattis, ces végétaux et ces animaux, accomplir pour chacun les rites indiqués par l'expérience des ancêtres sans en oublier un seul. Aucun Noir Réfugié ne songerait à négliger ces rites. Leur observance rigoureuse a pour effet d'empêcher que l'agriculture ne devienne pour eux une activité mercantile, et de lui garder un sens religieux et familial.

— Le *kũkãli* (fromager) est un arbre très redouté, car d'après les anciens, chacun d'eux abrite douze catégories de divinités, notamment un *Papa gadu* et un *Ampuku*. Aussi est-il absolument impossible de le couper. Il faut même faire très attention à ne pas léser ses racines qui s'étendent au loin. On préservera l'emplacement de tout abattage. De même on veille à ne pas léser les racines des grands fromagers que l'on trouve souvent dans les villages.

Pourtant, le fait qu'on ait choisi leur emplacement pour y installer un village, montre qu'on croit pouvoir faire alliance avec les divinités qui résident dans un fromager et s'attirer leur protection.

— L'arbre *kalu* (Bombax Surinamiensis), arbre de très grande taille, vivant en symbiose avec une liane parasite qui paraît l'enserrer d'un gigantesque filet, abrite lui aussi des divinités malfaisantes (des *Ampuku*, des *Papa gadu*, des *Bumba gadu*). On peut le couper après avoir exécuté des rites qui ont pour but de transférer ces divinités dans un autre arbre.

Il faut d'abord s'être procuré chez un homme qui possède ce remède, un pot d'*ɔbia* contenant une infusion de feuilles, au milieu desquelles se trouve un bracelet de fibres.

Il en coûte 2 litres de tafia, 4 litres de boisson (bière par exemple), 1 grande pièce d'étoffe et 1 sabre.

Arrivé au pied de l'arbre, on lave son corps et son sabre avec cette infusion, on se passe au bras le bracelet de fibres. On lave aussi plusieurs petits bâtons munis de carrés de toile blanche (pour les *Papa gadu*), bleu noir et rouge (pour les *Ampuku*) et une feuille de palmier pinot *(pina Bygo)*.

On plante les bâtons au pied de l'arbre, on frappe le tronc avec la feuille de palmier en invoquant les divinités de l'arbre : « *Ala sani di dɛ na a udu ya, da mu kumɔlo, beka mi ɔ fau ɛ̃y. Kɔm na a pina Bygo* : Toutes choses (entités suprahumaines) qui êtes dans cet arbre, quittez-le car je vais le jeter à terre ; venez dans cette feuille de palmier ». On emporte la feuille de palmier et les petits drapeaux loin de là dans l'intérieur des terres, dans un endroit où personne n'est susceptible de venir abattre des arbres, et on les dispose à côté d'un gros arbre quelconque. Les divinités viendront s'y établir. Cependant il faut encore attendre près d'un mois pour couper l'arbre *kalu*, probablement pour laisser aux influences maléfiques le temps de se dissiper.

Les Boni ont si peur de cet arbre que nombre d'entre eux, jugeant ces précautions insuffisantes, renoncent à le couper et vont établir leur abattis ailleurs. Les orpailleurs créoles du Haut Maroni, qui l'appellent bois coton, lui attribuent aussi une influence maléfique et certains d'entre eux ne le coupent pas.

Les Noirs Réfugiés redoutent aussi, mais à un moindre degré, ce qu'ils appellent *kɔlkɔli*, c'est-à-dire les petits arbres de n'importe quelle espèce qui, au lieu d'avoir poussé droit, ont leur tige coudée à deux reprises comme un Z. C'est une anomalie très rare. Dans cet arbuste se cache une entité malfaisante, *laku sani*, susceptible, si un homme coupait la tige par inadvertance, de se venger de lui en lui paralysant un membre, ou même tout le corps, en position fléchie. Pour voir si l'entité est présente ou non dans l'arbuste, il existe selon les Boni, un moyen très simple : on approche délicatement le doigt de la partie coudée. Si on sent son doigt retenu au point qu'on a du mal à le retirer, c'est que le génie est présent ! Le pouvoir d'autosuggestion caractéristique des Noirs Réfugiés se montre ici nettement.

Il existe des rites pour rendre inoffensifs les *kɔlkɔli*, les couper impunément et même s'en servir pour des préparations magiques, mais nous n'en connaissons pas le détail. Des *kɔlkɔli* figurent parmi les objets qu'on trouve habituellement dans les chapelles *(ɔbia ɔsu)* de *Kumènti* il nous est même arrivé d'en voir un utilisé comme fermeture d'une porte ; c'était un *kàndu* particulièrement redouté, qu'aucun voleur n'aurait osé enlever.

Les *Kàntamasu* sont les divinités, particulièrement malfaisantes et hostiles aux hommes, qui habitent les termitières (il s'agit des termites au sens propre du terme, qui font leur nid en terre, et non des poux-bois, beaucoup plus communs). Il y en a un par termitière

Après un examen méticuleux du sol de l'abattis, on marque toutes les termitières et l'on arrose chacune d'elles d'une préparation contenant des feuilles, de l'argile rose *kukusa* et du suc de manioc. On adjure le génie de s'en aller n'importe où.

Il arrive que malgré toutes les précautions prises, on oublie une termitière. Alors, quelques jours après, on aura la consternation de voir le *Kânlamasu* se révéler dans quelqu'un du lignage ; il annonce qu'il va exercer son *kunu* (sa malédiction). On l'apaise provisoirement par des offrandes de tafia, de boissons diverses, de toile rouge.

Les *Kânlamasu* se nomment eux-mêmes les *Akɔlo*. Ils parlent, par la bouche de leurs porteurs, une langue que personne ne comprend. Toutefois, quand ils veulent se faire comprendre de l'assistance, ils parlent *Kumênti*.

Observation à Boniville, janvier 1957 :

A..., canotier de la mission de délimitation, demande un congé de trois jours. Sa femme, Masauman, est malade depuis quelques jours ; la divination (en l'espèce la *gila* d'une parente de son lignage) a montré que c'était le fait d'un *Kânlamasu* lésé dans l'incendie de l'abattis que lui-même, A..., a coupé pour sa femme en octobre. Le *Kânlamasu* ne s'est pas encore manifesté directement, mais un *kunu* menace ; pour l'apaiser il faut qu'il mette en action le remède que seul connaît M..., un vieillard d'Asisi. Il se rendra sur place, suivant à bonne distance M..., porteur du remède, dont il aspergera la surface de l'abattis, et d'objets d'offrande. L'offrande faite, on attendra quelque temps pour voir si Masauman va mieux et si oui, on jugera que le dieu est apaisé.

LA FÊTE YALI

Les Noirs Réfugiés, qui ne comptent pas les jours écoulés, se contentant des lunaisons pour suivre le cours de l'année, se renseignent auprès des européens et des créoles, pour fixer la fête *Yali* qui marque le nouvel an. Chacun accumule des provisions, notamment de la viande de tortue, des boissons variées et force pétards.

Le soir du 31 décembre chacun danse dans son propre village.

La fête dure toute la nuit, le tafia coulant à flots, les pétards éclatant de toutes parts.

A la fin de la nuit, quelques dieux « montent » à la tête de leurs porteurs, tout au moins de ceux qui ne sont pas complètement ivres.

Dans la journée, des danses reprennent par intermittence dans l'ordre *awasa*, *sɔŋgɛ*, *susa*. Il est d'usage que les gens d'un lignage aillent danser dans le village d'un autre, puis les invitent chez eux. On rend beaucoup de visites individuelles. Quelques-uns ont établi devant leur case une sorte de petit buffet sur lequel ils ont disposé une dizaine de verres, 5 à 6 litres de tafia, 4 ou 5 bouteilles de bière, limonade et sirop.

Observation à Boniville, le 1er janvier 1958 :

Le grand man, qui ne quitte plus guère son habitation en aval de Boniville, ne s'est pas dérangé. Il a délégué ses fonctions à Lébiman et Fintiman, hommes d'une cinquantaine d'années, appartenant aux fractions des lignages Kotika et Dju résidant à Boniville.

A 7 heures, une dizaine d'hommes se rassemblent au *fraga liki*. On verse d'abord l'eau, puis le tafia, en prononçant la prière dont le texte intégral suit, d'après un enregistrement au magnétophone :

Fintiman (en versant de l'eau) :

« Ancêtres, salut ! Nous sommes venus à vous ; c'est pour l'année nouvelle que nous sommes venus à vous ! comme vous-mêmes faisiez quand vous étiez (vivants). Que Dieu nous protège jusqu'à ce que l'année nouvelle revienne encore ; c'est ainsi que vous-mêmes veniez verser l'eau à l'intention des ancêtres. Nous sommes venus à notre lieu de prière pour parler avec vous, pour vous demander de porter nos paroles à Dieu. »

(Les mêmes formules sont répétées à plusieurs reprises.)

Lébiman

« C'est l'eau du jour de l'an. C'est le jour de Dieu. Il est arrivé. Grand man Awensay[1] [parce que] je n'ai pas connu les ancêtres plus éloignés, c'est vous seulement que j'appelle, appelez tous les autres. »

« Il est arrivé, le jour de Dieu. Quant au grand man lui-même il lui est arrivé un petit empêchement, il n'a pu venir, mais il ne se désintéresse pas pour autant du village. »

Veillez sur tous les gens qui sont là... nous sommes venus verser de l'eau à votre intention, pour que vous veilliez sur les poules et les chiens du village [et jusqu'aux hommes vivants][2]. Protégez le grand man ; si un malheur était prêt à lui arriver, qu'il passe à côté. Ainsi nous sommes venus verser [l'eau] pour vous supplier de protéger le village. L'année a changé aujourd'hui, c'est une nouvelle année. Que nous ayons de l'argent et de la nourriture, nous vous supplions, ancêtres ; veillez sur nos plantations, qu'elles prospèrent, que les jeunes femmes qui pêchent au dégrad prennent du poisson. »

« Tous les capitaines versent [l'eau], le fiskal, les majors versent[3] pour tous les lignages ; protégez les villages. »

Fintiman

Les gens qui ont le cœur pur, protégez-les, grands et petits. Mais les gens dont le cœur n'est pas bon, qui font des maléfices pour tuer les autres et pour diminuer le village, nous ne prions pas pour eux ; chassez-les. »

Veillez sur le grand man ; s'il lui arrive quelque chose, il ne faudra pas qu'on vienne dire que nous, les gens qui sommes assis là, nous n'avons pas bien prié. Grands ancêtres, nous vous supplions, si nous étions sur le point de rencontrer le malheur, que nous trouvions le bien. »

On commence à verser le tafia.

---

(1) Prédécesseur du grand man Difu, mort en 1936. Dans chaque village on invoque par son nom le dernier chef défunt pour lui demander d'appeler les morts les plus anciens.

(2) Formule habituelle de prière.

(3) Titres honorifiques imités des Djuka mais qui, chez les Boni, n'ont pas de contenu réel ; le chef du village de Kormontibo porte le titre de fiskal et celui du village de Kotika le titre de major.

« Grand man Awensay... » (Suit un remerciement pour un voyage qui s'est effectué sans encombre.)

Lébiman :

« Que le grand man vive longtemps avec nous, qu'il ne lui arrive pas malheur. »
« Grands ancêtres qui êtes au pays de Dieu, c'est vous qui avez la force du village. »
(Le tafia coule à flots.)

« Buvez, buvez, mais ne vous enivrez pas au point de vous tromper, regardez favorablement les justes, écartez les méchants. »

Ensuite, Fintiman s'écarte pour aller faire une offrande de tafia accompagnée de quelques paroles à la chapelle de Odun. Puis il va au bord du hangar mortuaire verser de l'eau, du tafia et du café à l'intention de Samalobi, frère du grand man, dont le deuil n'est pas levé.

Il va ensuite à la maison du défunt grand man Awensay faire une offrande de café (Awensay comme les autres grand man buvait du café).

La prière de l'année précédente (1er janvier 1957), présidée par l'aïeul Samalobi, avait eu une plus haute inspiration. Après avoir prié, à peu près dans les mêmes termes que ci-dessus, pour les Boni, on pria pour les Djuka, précisant qu'autrefois Boni et Djuka s'étaient combattus, mais que tout cela était oublié. On pria ensuite pour les Saramaka, puis pour les Indiens, enfin pour les européens. Je demandai pourquoi ; on me répondit : « c'est parce que ce sont les européens qui nous ont amenés dans ce pays qui est devenu le nôtre ».

[p.266 is blank]

[p.267]

CHAPITRE VIII

CONTES — PROVERBES

Les contes *(Andsi tɔli)* et les proverbes *(ɔdo)* conservent chez les Noirs Réfugiés une fonction sociale importante. Ç'est toujours par des contes que commencent les grandes cérémonies coutumières de levée de deuil. Ils ont pour fonction de concentrer l'attention de l'assistance et de créer une ambiance de participation au rite.

Ce caractère rituel fait que les Anansi Toli ne peuvent être récités n'importe quand et n'importe comment. Le conteur ne peut parler que la nuit, en présence d'un répondant, et d'un auditoire d'au moins deux ou trois personnes. Une formule rituelle : « *dirinli* » — réponse de l'auditoire : « *ndaeli* », précède chaque nouvelle histoire. Ce n'est qu'avec une répugnance extrême que les informateurs consentent à entendre et à commenter de jour un conte enregistré au magnétophone, cela spécialement si leurs parents sont encore vivants, car on dit chez les Noirs Réfugiés comme en Afrique Noire que raconter des contes en plein jour peut faire mourir son père et sa mère.

Ces contes appartiennent à un fonds authentiquement africain, pratiquement inaltéré malgré l'emprunt aux Noirs créoles de Paramaribo de quelques thèmes concernant des automobiles, des bateaux à vapeur, etc., insérés de façon cocasse dans les thèmes traditionnels.

Le héros ordinaire de ces contes est Anansi le rusé. Anansi est le nom de l'araignée mygale[1]. Il est à noter cependant que cette araignée ne paraît jouer aucun rôle particulier dans les croyances des Noirs Réfugiés et qu'on ne lui attribue pas de pouvoir divinatoire. En fait, dans les contes dont il est le héros, Anansi est presque toujours représenté comme un homme.

Interviennent habituellement dans ces contes :

Wénon	femme d'Anansi
Akpwatitikwati Asingébelé Panikitapu Bigimofu	ses fils

Saniasâmooyu, sa fille.

[1] Le cycle de l'araignée est caractéristique de l'aire culturelle Akan (Agni-Baoulé-Abron). Anansi est le nom de l'araignée mygale chez les Agni.

On englobe aussi sous le titre d'Anansi Toli des contes où seuls interviennent des animaux : *leu*, l'éléphant (dont les Noirs Réfugiés ont gardé par tradition orale la description), *kɔŋkoni*, l'agouti[1], qui sait tout ce qui se passe en brousse, *kariaku*, le daim, malin compère qui déjoue tous les tours[2].

Les contes transcrits ci-dessous sont au nombre de quatorze ; ils ont été choisis parmi une trentaine environ et représentent les thèmes les plus caractéristiques, en même temps que les récits les mieux charpentés.

La moitié environ des contes des Noirs Réfugiés roulent sur deux thèmes fondamentaux :

— Des ruses de chasse, par lesquelles Anansi parvient à tuer tous les animaux de la brousse sauf un qui, plus malin que lui, parvient à retourner la ruse et à le tuer à son tour ;

— La tromperie, plus spécialement associée à la gloutonnerie ; dans beaucoup de contes, des ruses compliquées ont pour but de manger la part du voisin.

La moitié des contes sont des improvisations sur des thèmes très variés et impossibles à classer. Une proportion importante sont des histoires fantastiques, décousues et incohérentes, rappelant le processus des rêves. Nous n'avons pas donné de place ici à ce type de contes, qui présente en fait peu d'intérêt sociologique.

Les Anansi Toli n'ont jamais de caractère licencieux.

D'une façon générale, les contes des Noirs Réfugiés ne reflètent aucun concept défini. Le même personnage est représenté d'un conte à l'autre sous des aspects contradictoires ; il n'a aucun caractère fixe. Par exemple le personnage d'Anansi, généralement représenté comme menteur, voleur, jaloux, glouton et cruel, n'est associé à aucun concept défini. Quelques contes le montrent amenant la Mort parmi les hommes, mais d'autres le montrent humiliant, pour la grande joie des hommes, les déesses malfaisantes de l'eau et de la brousse. La plupart des contes le représentent comme un escroc, mais dans quelques-uns il intervient comme justicier. Ces contradictions ne sont pas perçues par les Noirs Réfugiés.

Le conteur lui-même parvient difficilement à suivre le fil de son histoire, se perdant dans les détails, souvent racontés avec esprit. Quelquefois le thème dérive complètement au cours du récit, comme ces motifs ornementaux des Noirs Réfugiés où des membres humains se terminent en volutes, donnant un ensemble harmonieux mais sans grande signification. Il y a à cet égard une grande différence d'un conteur à l'autre. Certains construisent des récits plus fortement charpentés, la plupart se complaisent dans les contes incohérents et fantastiques.

---

[1] Rongeur de la taille d'un lapin.

[2] Il est étrange de voir cet animal jouer le rôle du renard de nos fables ; le daim échappe aisément au chasseur grâce à sa vue perçante, mais il n'a pas vraiment d'intelligence.

Pour la même raison sans doute, on ne trouve rien dans la plupart de ces contes qui rappelle une morale inspirée par un concept du bien et du mal. Tantôt c'est le voleur et l'escroc qui triomphent, tantôt ils trouvent un plus malin qu'eux. On voit bien que pour le conteur tout cela est sur le même plan ; il a simplement guidé son histoire sur ce qui lui paraissait le plus amusant. Quant à l'auditoire, il rit toujours du vaincu. Un seul conte sur quatorze (le n° 1) exprime une morale pratique : « C'est pour cela qu'il ne faut pas tromper les gens, car il y a des gens qui sont plus malins que vous ».

La plupart des contes et proverbes ont déjà été entendus maintes fois par les Noirs Réfugiés, sans que cela diminue leur plaisir. Plus que l'histoire elle-même, ils apprécient la verve du conteur, son talent de mime, les variantes toujours nouvelles qu'il sait donner d'un thème rebattu.

Tous ces contes ont été enregistrés au magnétophone et ont été étudiés ensuite avec soin en ce qui concerne vocabulaire et syntaxe. On est resté très près du mot à mot et dans la mesure du possible on a conservé les tournures particulières de la phrase Aluku, notamment les interjections africaines qui renforcent les verbes. Les passages fastidieux qu'il a fallu résumer sont placés entre parenthèse. Les contes n^{os} 10 à 14 sont résumés.

CONTES

1) LA ROCHE A BARBE

Un jour Anansi alla en brousse. Il marcha jusqu'à... ce qu'il vit une roche, une roche avec de la barbe. Il s'écria : « Roche à barbe ! ». Alors, il tomba, il s'évanouit[1]. Il resta là jusqu'à ce [qu'enfin] il se ranimât, et [pût] retourner chez lui. Alors il [se] dit : « J'ai trouvé un endroit pour tuer du gibier ».

Il vit l'agouti qui passait, il lui demanda : « Où allez-vous ainsi ? ». L'agouti répondit : « Je vais à la chasse ». Alors Anansi lui dit : « Je connais un bon endroit, venez demain que je vous y mène ». Il vint et tous deux marchèrent jusqu'à ce qu'ils fussent arrivés à cette roche. Alors Anansi lui dit tout bas : « Regardez cette roche, criez « Roche à barbe ». L'agouti cria : « Roche à barbe ! » Aussitôt il tomba évanoui ; Anansi le tua à coups de massue et l'emporta chez lui.

Ainsi tua-t-il du gibier jusqu'à ce que survint le daim. Anansi lui dit : « Je connais un endroit où on trouve du gibier. Nous marcherons jusqu'à un endroit où nous apercevrons une roche et vous crierez : « Roche à barbe ». Ils arrivèrent à la roche ; le daim dit à Anansi : « j'ai oublié comment s'appelle cette roche ». Anansi dit tout bas : « Roche à barbe ». Le daim lui dit : « Je n'entends pas ». Alors Anansi se fâcha, son cœur s'enflamma [de rage] et il cria tout haut : « Roche à barbe ». Alors lui-même tomba à terre. Le daim le tua, lui prit le foie et le rapporta à sa femme.

C'est pour cela qu'il ne faut pas tromper les gens, parce qu'il y a des gens qui sont plus malins que vous.

---

(1) Il faut entendre que le génie qui était dans la roche l'avait entendu.

2) LE GÉNIE DE LA MARE

[Un jour] Anansi alla en brousse ; il alla en brousse à la découverte, camarades. Il alla jusqu'à... ce que la faim le prît. Il arriva à une mare, où il y avait des poissons ! des poissons ! Il pêcha les poissons, il pêcha jusqu'à... ce qu'il arrivât à une souche. Il glisse sa main dans un trou, et voilà sa main agrippée, kyin kyin ! Il dit : « Qui est-ce qui me tient comme cela ? » : « C'est moi le Lanceur » [dit le génie de la mare]. Il dit : « Lancez-moi pour voir ». Il le lança... jusqu'au haut des arbres. Il retomba à terre. Camarades, vous connaissez Anansi, il n'en mourut pas. Il dit : « Je tuerai tous les animaux [d'ici] jusqu'au dernier. Il alla affuter un trident. Il dit : « C'est ici qu'il faut enterrer le trident, puisque c'est ici que je suis retombé. Je vais leur faire voir aux animaux d'ici, je vais leur faire voir ». Il l'enterra jusqu'au fer. Il porta une charge de poisson, dit à sa femme Wénon : « Je vais tuer tous les animaux jusqu'au dernier ». Elle dit : « Comment vas-tu faire ? » Il lui expliqua.

Quelque temps après arriva l'agouti. Il lui dit : « Frère agouti, n'avez-vous pas faim ? L'agouti dit : « Frère, j'ai faim ; je cherche la sauce[1]. Il lui dit :« Venez, je vais vous mener à une mare où il y a beaucoup de poisson ». L'agouti accepta. Ils marchèrent jusqu'à ce qu'ils arrivèrent. Ils prirent du poisson, jusqu'à... ce qu'Anansi dit : « Tâtez au pied de cette souche ; vous trouverez un trou ; il y a des acoupas[2]. Camarade agouti, tâtez donc !

L'agouti glissa sa patte dans le trou ; kyin kyin ! Elle resta prisonnière. Il dit : « Frère Anansi, ma patte est prise » — « Dites : qu'est-ce qui me tient là ?» Il dit : « Qu'est-ce qui me tient là ? » — « C'est moi le Lanceur ». L'agouti dit : « Frère Anansi, que faut-il dire ? — Dites : « Lancez-moi pour voir ». Il dit : « Lancez-moi pour voir ». Camarades, il le lança en l'air, il passa au-dessus de la cime des arbres, il retomba sur le trident. Anansi prit sa massue, pa ! Il accourut, il l'assomma, gbo ! Il le tua. Il le mit de côté. Il ramassa tous les poissons que l'agouti avait pêchés. Il prit l'agouti lui-même, lui coupa le foie. Il le porta à la femme de l'agouti ; il lui dit : « L'agouti et moi avons tué un tapir là-bas, il est resté pour le boucaner. Il a envoyé la moitié du foie pour que vous le fassiez cuire. » Elle fit cuire le foie et bouillir du riz. Ils mangèrent ; ils mangèrent jusqu'à la dernière cuiller, jusqu'au dernier morceau de foie. Il dit : « Tous les foies sont bons mais le foie de l'agouti est le meilleur ». [Alors elle comprit]. Elle prit un pilon pour le frapper mais il s'enfuit.

Ainsi tua-t-il successivement tous les animaux de la région. Restait le daim. Le daim est quelqu'un de malin. Il avait surveillé Anansi et vu ce qu'il avait fait. Anansi vint à lui et lui dit : « Frère daim, n'avez-vous pas faim ? ». Il répondit : « j'ai très faim ». Anansi dit : « je connais une mare où il y a beaucoup de poisson ». Ils y allèrent. Ils pêchèrent jusqu'à ce que Anansi dit : « Tâtez dans le trou au pied de cette souche, il y a des acoupas et des coulants ». Le daim tâta et dit : « Je ne sens pas le trou » ; il savait très bien où il était. Anansi dit : « Vous avez de grands yeux, comment ne voyez-vous pas le trou ? ». Il lui prit la patte avec la main pour la plonger dans le trou ; la patte du daim est fine. Il la retira. C'est la main d'Anansi qui resta prisonnière.

---

[1] Entendant par la de la viande ou du poisson pour accompagner le couac ou le riz.

[2] Poissons des eaux stagnantes.

Anansi dit : « Frère daim ; allez par là ; vous trouverez un trident dont je me sers pour la chasse ; retirez-le de terre». Le daim revint en disant : « C'est fait ». Il lui montra un autre trident qu'il avait lui-même apporté et caché. Alors Anansi dit [au génie] : « Lancez-moi pour voir ». Il le lança jusqu'au sommet des arbres. Il retomba sur le trident. Le daim l'assomma avec une massue, lui coupa le foie et l'apporta à Wénon. Il dit à Wénon : « Anansi et moi avons tué un tapir. Il est resté pour le boucaner. Il a envoyé le foie pour que vous le fassiez cuire ». Elle prépara le foie et fit bouillir du riz. Ils mangèrent jusqu'à la dernière bouchée. Alors le daim dit : « Tous les foies sont bons mais le foie d'Anansi est le meilleur ». Wénon prit un pilon pour le frapper, mais il était déjà loin.

3) Anansi et la poêle a frire magique

[Un jour] Anansi alla en brousse à la découverte, camarades. Il alla en brousse un jour, jusqu'à... ce qu'il eut faim. Voilà qu'il vit une poêle à frire accrochée en l'air. Il s'approcha, il dit : « Poêle à frire, comment es-tu belle ainsi ? » Elle dit : « Je suis belle, mais je ne suis pas belle pour rien ». Il dit : « Fais-moi voir ». Elle se mit à frire toutes sortes de choses, des beignets, de la viande. Il dit : « Dépose cela à terre devant moi ». Elle les posa devant lui. Alors Anansi mangea, il mangea jusqu'à... ce que son ventre fut plein. Il dit : « Poêle à frire, je t'en prie, arrête ». Elle arrêta, gban ! Il dit : « Quel *kina* en vérité as-tu[1] ? » Elle dit : « C'est le citron, le jus de citron, et le balai de paille de riz[2]. Si vous me frottez avec, je perds mon pouvoir ».

Il dit : « C'est bien ; s'il te plaît, accepte de venir dans ma maison d'*ɔbia*, afin que je puisse frustrer ma femme Wénon et mes enfants. Ils me fatiguent ». Elle dit : « C'est bien, j'irai avec vous ». Il marcha, il la posa sur sa tête. Son ventre était plein, camarades, ses intestins étaient pleins. Il marcha jusqu'à ce qu'il arrivât en lisière du village. Il cria : « Tous les gens du village, enfermez-vous, je porte mon *ɔbia* à ma maison d'*ɔbia* ». Ils dirent : « Que dis-tu ? ». Il répéta : « Je porte mon pot d'*ɔbia* à ma maison d'*ɔbia*. Gban ! Gban ! Les gens claquèrent les portes de leurs maisons, gban !

Anansi marcha jusqu'à sa maison d'*ɔbia*, ouvrit la porte, il suspendit la poêle à frire dans un coin.

Ce jour-là il ne mangea pas dans la maison de Wénon. Wénon fit cuire des épinards pour lui. Il dit : « Mon ventre est plein ». Il attendit jusqu'à minuit, puis il sortit. Il dit à la poêle à frire : « Poêle, comment êtes-vous belle ainsi ? ». Elle dit : « Je suis belle, mais je ne suis pas belle pour rien ». Il dit : « Montre-moi pour voir ».

Elle se mit à frire pour lui autant de nourriture qu'il put en manger.

---

(1) Rappelons que dans l'esprit des Noirs Réfugiés, à l'exercice de tout pouvoir magique correspond un *kina* (interdit).

(2) Les Noirs Réfugiés ont l'habitude d'employer le jus de citron pour récurer la vaisselle.

Un de ses enfants appelé Akpwatitikwati dit [à son frère] Asingébélé : « Nous sommes plus malins qu'Anansi. Je vais surveiller mon père jusqu'à le surprendre ». Alors il se mit à le surveiller et le surprit. Il vit et s'écria : « C'est donc ainsi qu'il faisait ».

Anansi dit qu'il allait à la chasse ; alors il s'en fut à la chasse. [Aussitôt] les enfants vinrent ; ils dirent : « Poèle à frire... » ... (mêmes formules).

Elle se mit à frire pour eux. Elle frit jusqu'à... ce qu'ils aillent chercher leurs autres frères et leur mère Wénon. Ils arrivèrent, portant des calebasses et toutes sortes de récipients; camarades, ils y mirent viande, beignets, toutes sortes de nourriture. Ils se chargèrent de toutes ces choses jusqu'à n'en plus pouvoir.

Ils dirent : « Arrête-toi ». Elle s'arrêta, gban ! Camarades, ils montèrent au grenier[1] ; ils soulevèrent les bottes de riz, ils glissèrent tout cela dessous, zou ! Ils cachèrent ces choses pour qu'Anansi ne les vît pas, jusqu'à ce que ce fut fini. Voilà ! Ils allèrent, prirent du citron, prirent une brosse. Ils s'écrièrent : « Nous allons donner une leçon à Anansi aujourd'hui, nous sommes fatigués de l'entendre dire qu'il ne veut pas manger d'épinards, nous allons lui faire voir ! ». Ainsi firent-ils. Ils versèrent le jus de citron, tollo ! Ils frottèrent la poèle à frire] avec de la paille de riz[2]. C'est fini ! Ils la suspendirent de nouveau.

Ils s'en allèrent jusqu'à l'heure du dîner. Anansi vint. Wénon avait fait cuire des épinards avec du riz : « Frère Anansi, puisque te voilà déjà, viens prendre de quoi manger ; nous n'avons pas trouvé grand'chose de bon ». Il dit : « Ma sœur, je ne mange pas encore. Mon ventre n'est pas ouvert. Pendant que je marchais en brousse un vent est entré dans mon ventre, il est froid ». Elle dit : « C'est bien ». Il alla manger la nourriture de la poèle à frire ; il marcha jusqu'à ce qu'il y arrivât. Il dit : « Poèle, comment es-tu si belle ? ». Rien ! : « Poèle, comment es-tu si belle ? » Rien, rien !

Il dit : « Qu'est-ce qui est arrivé à ma poèle à frire, qu'elle ne marche plus ? Je sais, c'est Akpwatitikwati qui l'a gâtée. Je vais lui donner une leçon, attendez ! ». Il s'en alla ; il dit : « celle-là est gâtée ; je vais aller en chercher une autre ».

Il vint à la maison. Il ne fit aucune remarque ; il resta tranquille. Il prit les épinards qu'il avait refusés ; avec les épinards il mangea du riz.

Le lendemain il alla en brousse, voloou ! à la découverte, camarades ; Anansi marcha en brousse, chercha... jusqu'à ce qu'il vit trois fouets suspendus. Il dit : « Fouets, comment êtes-vous si beaux ? ». Ils dirent : « Ho ! Nous sommes beaux, mais nous ne sommes pas beaux pour rien ».

Camarades, ils le fouettèrent dans la brousse, viop, viop ! ils fouettèrent Anansi. Il cria : « Vous avez raison, vous avez raison. C'est moi qui suis venu vous ennuyer, vous avez raison ! Pouvez-vous venir avec moi ? ». Les fouets s'arrêtèrent de frapper. Il dit : « S'il vous plaît, je vous demande, j'ai de mauvais enfants dans mon village ; je vous en prie, venez dans ma maison d'*ɔbia* ». Ils dirent : « Par fantaisie, nous irons ». Il les prit. Il arriva à l'orée du village, il cria : « je porte mon pot d'*ɔbia* à la maison ! mon pot d'*ɔbia*

---

(1) Entendant par là le toit des cases, isolé par un plafond de planches.

(2) Il faut comprendre que c'est par malveillance et non par inadvertance que la femme et les enfants d'Anansi détruisent le pouvoir de la poêle.

de nouveau ! Camarades, de nouveau gban ! gban ! [Ses fils] dirent : « Eh bien, notre père apporte de nouveau la même chose. Nous allons lui faire voir ! ». Anansi ouvrit doucement la porte de la maison d'*ɔbia*, posa les fouets soigneusement. Il dormit jusqu'au lendemain. Il dit : « Je vais à la chasse ». Mais il resta à l'orée de la forêt ; il surveillait les abords de la maison d'*ɔbia*. Quand il eut vu Anansi partir, Akpwatitikwati dit : « Je vais aller chercher mes frères et ma mère ». Camarades, ils étaient atteints de pian[1] ! Ils entrèrent tous ensemble dans la maison d'*ɔbia*. De nouveau : « Fouets, comment êtes-vous si beaux ? ».

(même formule)

Viop ! viop ! Anansi courut, il ferma la porte ; il dit : « Faites pour voir, fouets, frappez donc pour voir ! » viop ! viop !

(Quelqu'un dans l'assistance) « Wénon était dedans ? » — « Wénon était dedans ! » (rires). Les fouets les frappèrent jusqu'à ce que leur peau fût en sang, leurs boutons de pian coupés, que le sang coulât sur eux.

(rires cruels de l'auditoire)

Alors Anansi ouvrit la porte et ils s'enfuirent.
C'est fini.

4) ANANSI ET LA CHAUVE-SOURIS

Anansi cherchait quelqu'un pour aller avec lui à une fête qui avait lieu dans un village voisin... parce que plus on vient nombreux et plus on vous donne à manger. Il demanda à la chauve-souris qui lui dit : « depuis longtemps je ne suis pas allée à une fête. Le jour que tu voudras j'irai ». Le jour qu'ils avaient dit arriva. Ils prirent le chemin ; ils marchèrent jusqu'à ce qu'ils fussent arrivés à proximité du village. Anansi dit : « camarade chauve-souris, vois ce *lebi weko*[2]. Si je me mets à crier : « Mon ventre, mon ventre », viens en couper de l'écorce, fais m'en boire une infusion pour calmer mes douleurs. Mon ventre aime à me jouer de ces tours ». Ils marchèrent encore un peu. La chauve-souris dit : « Je vais m'écarter un moment ». Elle alla à l'écart, puis courut sans bruit jusqu'à l'arbre, coupa un morceau d'écorce, la mit dans son sac et revint.

Ils arrivèrent au village. Les gens avaient mis la table ; une grande table ! Comme ils se préparaient à manger, Anansi gémit : « Mon ventre, mon ventre. S'il te plaît, cette écorce dont je t'ai parlé, va m'en chercher[3] ».

La chauve-souris la tira de son sac : « La voici ». Anansi se dit : « Il y a des gens qu'il ne faut pas mêler à ses affaires ». Ils mangèrent jusqu'à ce qu'ils eurent fini ; ils dansèrent jusqu'à l'aube. Comme ils prenaient congé, les gens leur firent cadeau d'un sac

---

(1) Maladie cutanée qui atteignait la plupart des enfants chez les Noirs Réfugiés.

(2) *Lebi weko :* bougouni *(Inga alba)* arbre dont l'écorce est employée dans la pharmacopée indigène.

(3) Cette ruse compliquée a pour but d'écarter son camarade pour manger sa part. C'est le thème central de tout un cycle de contes des Noirs Réfugiés.

d'arachides, camarades, un gros sac ; ce n'était pas un sac d'un quintal, mais un sac de deux quintaux.

Anansi dit à la chauve-souris : « Tu n'es pas capable de porter ce sac. C'est moi l'aîné, c'est à moi de le porter. Il le souleva ; il oscilla [sous le poids] mais tint bon quand même. Ils marchèrent. Anansi allait devant, la chauve-souris derrière. La chauve-souris vola, pou, pou, pou ! se laissa tomber sur le chemin et se changea en une fourchette d'or. Anansi arriva. Il dit : « Voici une fourchette d'or, je vais la prendre ». Il allongea la main comme pour la prendre. Il se dit : « Hou ? Il ne faut pas la prendre, c'est la chauve-souris ». Il coupa une baguette et la frappa, gbo ! Il marcha, marcha. La chauve-souris vola devant, pou, pou, pou ! Elle se laissa tomber à terre et se changea en une chaîne en or. Anansi arriva. Il se dit : « Les gens qui sont partis devant ont laissé tomber une chaîne en or. J'ai déjà laissé une fourchette en or, cette chaîne en or, je ne vais pas la laisser ». Il ouvrit le sac d'arachides, il lança la chaîne à l'intérieur. Camarades, la chauve-souris mangea les arachides. Elle mangeait, elle fientait. Anansi était près d'arriver à son village. La chauve-souris prit la dernière graine d'arachide, elle la mangea et fienta. Anansi marcha jusqu'au village sans plus s'occuper de la chauve-souris. Il dit : « Sœur Wénon, j'ai eu de la chance. Moi et la chauve-souris étions là-bas, comment a-t-elle marché, je n'en sais rien. J'ai trouvé un sac d'arachides pour moi et toi. Enfants, entrez à la maison ». Ils entrèrent, fermèrent la porte à clé soigneusement. Il déficela le sac. La chauve-souris s'échappa, pou, pou, pou ! Il dit : « Ma femme, je suis mort ». Il ouvrit le sac : rien, que des fientes. La chauve-souris volait, pou, pou, pou ! Elle se posa sur la tête de Samasamooyu[1]. Anansi dit : « C'est ainsi que tu m'as ruiné. Je vais t'arranger ». Il prit un bâton, il le brandit aussi fort qu'il put ; il le jeta, gbo ! pour assommer la chauve-souris. La chauve-souris s'envola, pou, pou, pou ! Le bâton frappa l'enfant qui tomba. La chauve-souris se posa sur la tête de Bigimofu. Anansi dit : « Ma mère, je suis mort ; Chauve-souris, je vais te tuer ». Il lui lança le bâton, pou, pou, pou ! La chauve-souris s'envola, l'enfant tomba. La chauve-souris se posa sur la tête de Wénon. Anansi dit : « Ma mère, je suis mort, c'est par ta faute que j'ai tué mes enfants, et maintenant tu te poses sur la tête de ma femme ! » Gbob ! Pou, pou, pou ! Wénon tomba morte. La chauve-souris se posa sur la tête d'Anansi. Anansi dit : « Je vais t'arranger ». Il alla sous le baliki[2] et se frappa la tête]. Gbo ! balau ! [Il tomba], il resta là cabossé comme une vieille touque à pétrole. Il n'en mourut pas. Il se ranima et s'en fut. Ainsi va le conte.

5) ANANSI, LE ROI ET LE LAPIN[3]

Il y avait un roi ; il régnait sur un pays. Tous les gens du village du roi avaient l'habitude d'aller se laver à un certain étang. Un jour, le roi alla à cet étang pour se baigner. Camarade, il vit un caca dans l'eau ! « Qui a fait ses besoins là ? » « Je ne sais

---

(1) Fille d'Anansi.

(2) Poutre horizontale de la charpente.

(3) Le lapin, qui joue dans le folklore des Antilles le rôle du personnage rusé, n'existe pas en Guyane. Ce conte est vraisemblablement la transposition d'un thème antillais.

pas ». Le roi convoqua l'assemblée du peuple. Celui-ci dit : « Ce n'est pas moi ». Celui-là : « Ce n'est pas moi ». Personne n'avait fait ce caca, mais il était là.

Anansi dit au roi : « Grand-man, je découvrirai le coupable ». Le roi dit : « C'est bien ; fais ce que tu sais faire ».

Anansi s'en alla. Il alla couper un arbre ; il fit une belle grande statue, il lui fit des yeux, un nez, une bouche, des seins. Il l'enduisit de glu, puis la plaça au milieu du chemin qui allait à l'étang. La lune ne s'était pas levée.

Camarades, le lapin fit ses besoins dans l'étang, puis il revint à la rive, car c'était lui qui avait fait ce caca dans l'eau. Il prit le chemin, un seau d'eau sur la tête. Il vit une femme arrêtée au milieu du chemin. Il cria : « Ho ! femme ! écarte-toi du chemin, je ne te veux pas [ici] ». Elle resta immobile. Il dit : « Femme ! Je vais te frapper ». Elle resta immobile sans répondre. Il pose le seau à terre, il la frappe gbo ! Kyin kyin ![1], sa main reste collée. Il dit : « Vas-tu me lâcher, je ne te veux pas [ici] ». Il la frappa de l'autre main, gbo ! Kyin kyin ! L'autre main resta collée. Il dit : « Je vais te donner un coup de genou ! ». Il lui donna un coup de genou, kyin kyin ! Le genou resta collé. Il la frappa de l'autre genou, il resta collé aussi. Ainsi le lapin resta immobilisé les pieds en l'air jusqu'au lendemain matin. Anansi vint, il dit : « Lapin, nous nous rencontrons ! depuis qu'on faisait caca dans l'étang, c'était toi. Nous nous rencontrons ! ».

Anansi se rendit auprès du roi ; il dit : « Grand man, j'ai trouvé celui qui souillait l'eau, c'est le lapin ! C'est lui qui faisait caca dans l'eau. Que vais-je faire de lui ? Le roi dit : « Anansi, fais comme tu voudras, car cette eau-là, c'est d'elle que tous les gens de ce pays se servent ».

Anansi dit : « C'est bien ». Il alluma du feu, il fit fondre la poix qui collait le lapin, il fit entrer le lapin dans un sac, zou ! Il ficela le sac, kwa ! Puis il alla chercher une longue tige de fer ; il dit au lapin : « Tu vois cette tige ? Eh bien, je vais la faire chauffer au rouge et te la plonger dans l'anus jusqu'à l'extrémité. Tu ne souilleras plus l'eau du roi ».

Il arriva à son dégrad[2]. Il descendit à terre [laissant le lapin au bord de l'eau]. Le chemin était long du dégrad à sa maison. Camarades, il fit un grand feu, fit chauffer la tige au rouge.

Le lapin parla seul à haute voix, disant : « Quel malheur ! Me voilà joli ! Je n'ai pas de chance ! ». Le jaguar vint à passer ; il dit : « Père lapin, qu'avez-vous ? » — « C'est le roi qui m'a fait prendre, car il veut me forcer à épouser sa fille ; il m'a fait arrêter et ficeler dans un sac pour que je ne puisse pas m'enfuir ».

Le jaguar dit : « Je vais te délivrer et entrer dans le sac à ta place, car moi, c'est cela même que je cherche, pour trouver une belle situation ».

Le lapin dit : « Viens me délivrer ». Il le relâcha, entra dans le sac. Le lapin referma le sac et s'enfuit.

---

(1) Interjection renforçant le sens d'un verbe exprimant que quelque chose s'est fixé ou immobilisé.

(2) Débarcadère. Il faut comprendre qu'il se déplaça en canot sur une rivière comme les Noirs réfugiés.

Anansi vint, il ne dit plus rien mais chercha à tâtons l'abdomen du lapin. Il lui plongea la tige de fer dans l'anus jusqu'à l'extrémité. Alors le tigre hurla : « hi, hi ! ». Alors Anansi dit : « Frère tigre, je n'ai rien contre toi ; c'est le lapin ! ».

Le tigre dit : « Anansi, je n'ai rien contre toi, mais moi et le lapin sommes ennemis à mort aujourd'hui ». Anansi libéra le jaguar qui courut après le lapin. Il vit le lapin ; il dit « Lapin, tu m'as brûlé l'intestin, tu m'as trompé, nous nous rencontrons maintenant ! ». Ils coururent, ils coururent jusqu'à... ce que le lapin s'échappât. Pas moyen de rattraper le lapin ! Le lapin vit un agouti mort depuis toute une semaine, tout gonflé et puant. Il se glissa dans son ventre. Il se mit à gémir. Le jaguar arrivait ; il s'arrêta et dit : « Frère agouti, bonjour ! ». Il répondit : « Comment allez-vous ? » — « Cela va un peu »[1]. Le jaguar dit : « Grand frère, que vous est-il arrivé ? ». Il dit : « Le lapin et moi, nous nous sommes battus, il m'a donné un seul coup, et me voici étendu mort c'est cela qu'il m'a fait ».

Le jaguar reprit sa course. Il vit le lapin devant lui, il dit : « Aujourd'hui nous nous rencontrons ». Ils coururent jusqu'à... ce que le lapin s'échappât. Il vit le cadavre d'un daim, mort depuis une semaine, gonflé et puant. Il se glissa dedans. Le jaguar courut jusqu'à ce qu'il arrivât là. Il dit : « Frère daim, que vous est-il arrivé ? ». Il répondit « Le lapin et moi nous nous sommes querellés, nous nous sommes battus, alors il m'a donné un seul coup et me voici étendu mort ».

Le jaguar dit : « [J'abandonne]. Moi et le lapin, c'est fini jusqu'à la fin du monde ».

6) ANANSI ET LA MORT

[Un jour] Anansi alla à la chasse. Il marcha jusqu'à ce qu'il débouchât dans une grande clairière. Il avança jusqu'à ce qu'il rencontrât un homme. Il salua, lui dit : « Bonjour frère ! ». Pas de réponse ! — « Bonjour, frère ! » Rien ; pas de réponse ! Il lui dit « Heu ! frere ! c'est de la viande que vous avez là ? » Pas de réponse ! Il lui dit : « Puisque vous ne me répondez pas, [c'est comme si] vous disiez de me servir ». Camarades, Anansi s'approcha de la marmite et il mangea, mangea jusqu'à ce que son ventre fût plein. Il dit : « Bien que vous ne me répondiez pas, nous sommes beau-père et gendre. Demain je vous conduirai une de mes filles ». Pas de réponse : « Puisqu'il ne dit rien, c'est qu'il est d'accord ». Il alla, alla jusqu'à ce qu'il arrivât à la maison. Il avait fait un « atouri »[2] et pris autant de viande qu'il avait pu emporter. Le lendemain il dit à sa femme Wénon « J'ai trouvé un endroit, un bon endroit pour la chasse. J'ai trouvé un mari pour notre fille ; c'est lui qui m'a donné tout cela ». Wénon dit : « C'est bien ».

Le jour suivant avant l'aube, il alla vers sa fille, lui dit : « Prends ton panier à ouvrage ». Elle prépara ses affaires ; ils marchèrent, ils marchèrent jusqu'à ce qu'ils

[1] Formules de salutations habituelles des Noirs Réfugiés.
[2] Hotte.

arrivèrent. Il dit : « Gendre, bonjour ! ». Rien. Il dit [à sa fille] : « Tu vois comme il ne répond pas, c'est ainsi qu'il est ; voici ton mari ».

Il alla à la marmite. Il mangea jusqu'à ce que son ventre fût plein. Il coupa des feuilles de palmier, tressa un catouri, chargea de la viande autant qu'il en put tenir. Il dit : « Gendre, je m'en vais, demeurez ici avec votre femme ». Il chargea le catouri et s'en alla. La jeune fille vit un tracé bien propre allant à une crique. Elle prit la vaisselle sale dans laquelle son père avait mangé, elle s'engagea sur le chemin. Kwakpwala ! La trappe se déclencha ; c'est là que la Mort [car cet homme inconnu, c'était la Mort] avait mis sa trappe.

La Mort se leva, se précipita armée de sa massue, la frappa, gbo ! Elle traîna son corps jusqu'à la maison, la dépeça, la mit dans la marmite et la fit cuire. La jeune fille avait deux bagues à son doigt comme vous voyez que j'ai moi-même (le conteur montre sa main).

Le lendemain avant l'aube, Anansi revint : « Gendre, bonjour ! ». Pas de réponse ! — « Comment va votre femme ? » Pas de réponse. — « Je sais, elle est allée à la crique, laver de la vaisselle sale ; c'est bien ». Il mit la marmite à terre, et se mit à manger. Il mangea jusqu'à ce que son ventre fût plein. Il faisait tourner la marmite, cherchant les meilleurs morceaux, quand soudain, fang ! il vit les bagues. Il dit : « Ma mère ! je suis mort ; on a tué ma fille ». Il saisit une forte massue qui se trouvait là, puis il frappa la Mort sur le tibia, bom ! La Mort se précipita ; il s'enfuit ; ils coururent jusqu'à ce qu'ils arrivèrent à proximité du village. Alors il cria : « Montez en l'air [en haut d'un arbre] ! Wénon, Asingébélé, Akpwatitikwati, Bigimofu, montez en l'air. — « Que dis-tu, faut-il que nous t'apportions la grosse marmite ? »[1] — « Imbécile ! Toutes ces viandes que nous avons mangées, ce n'est pas moi qui les ai tuées ; celui qui les avait tuées me court après ». Ils montèrent [en haut d'un arbre]. Anansi sauta, grimpa jusqu'en haut de l'arbre. La Mort arrivait ; elle s'assit en bas de l'arbre. Ils restèrent là quelque temps. Asingébélé dit : « Père, mon bras n'en peut plus ». Anansi lui dit : « Regarde le beau-frère en bas, va donc ! »[2]. Il se laissa tomber. La Mort l'assomma gbo ! et le jeta de côté. Ils demeurèrent encore un certain temps, puis Akpwatitikwati dit : « Mon père, je n'en peux plus ». Anansi lui dit : « Toutes ces viandes que nous avons mangées, c'est lui qui les avait tuées ; regarde le beau-frère en bas ; va donc ! Il se laissa tomber. La Mort l'assomma puis le jeta de côté.

(Même scène ; le dernier enfant d'Anansi, puis sa femme Wenon, se laissent tomber à leur tour. Anansi reste seul en haut de l'arbre).

...Anansi restait. Il résista, résista jusqu'à ... ce qu'il dit : « Gendre, vous savez ce que vous devez faire. J'ai beaucoup mangé de votre viande, je suis gras. Allez chercher des feuilles de bananier et beaucoup de cendre, pour que quand je tomberai, mon corps n'éclate pas et ma graisse ne soit pas perdue. Si je tombe sur la terre nue mon corps

---

(1) Jeu de mots. Wenon comprend *patu*, marmite, à la place de « *tapu*, en l'air.

(2) Anansi ne cherche pas à sauver sa vie en sacrifiant ses enfants, il leur dit seulement de se résigner à l'inévitable.

éclatera. La Mort se leva, vou ! coupa des feuilles de bananier, ramassa de la cendre comme elle put.

« Regardez bien l'endroit où je vais tomber, j'arrive. » La Mort regarda le tas de cendres ! plaou ! Anansi tomba en plein au milieu [la cendre jaillit de toutes parts]. Le temps que la Mort s'essuyât les yeux, Anansi s'était enfui.

C'est ainsi qu'Anansi vint porter la Mort parmi nous. Auparavant la Mort restait en brousse ; elle tuait des animaux, mais non des hommes. C'est à cause d'Anansi qu'elle vint séparer et tuer les hommes.

7) Anansi, Buchi Mama et Wata Mama[1]

Anansi, un jour alla en brousse. Il alla voir la Maman-la brousse. Il lui dit : « Maman-la brousse, voulez-vous lutter à la corde raide avec moi ? » La Maman-la brousse lui dit : « Quoi ? M'avez-vous regardée ? Forte comme je suis, vous prétendez lutter à la corde raide contre moi ? » Il dit : « Maman-la brousse, vous mentez, vous n'êtes pas capable de me vaincre. Je suis sûr de vous tirer jusqu'au village pas à pas pour que les gens vous voient. » Elle répondit : « c'est moi qui vous traînerai jusqu'à la brousse. » Ils discutèrent jusqu'à l'injure, et parièrent. Ils convinrent de fixer l'épreuve au dimanche ; elle devrait tirer l'extrémité d'une corde sortant du village. Elle dit : « C'est bien » — « je m'enorgueillis de mes ancêtres, Maman-la brousse. Vous ne me traînerez pas en brousse, c'est moi qui vous traînerai jusqu'à l'intérieur du village. »

Puis il revint au village et alla jusqu'à la rivière. Il se jeta à l'eau, dyou ! il alla jusqu'à la Maman-di-l'eau. Il lui dit : « Voulez-vous lutter à la corde raide contre moi ? La Maman-di-l'eau répondit : « C'est moi qui vous tirerai jusqu'à la rivière. » Anansi dit : « Je suis sûr de vous tirer à terre, pour que les gens voient comment vous êtes faite. » Ils parièrent de nouveau et fixèrent le jour de l'épreuve au dimanche. Il dit : « C'est bien, le jour dit je viendrai dans l'eau vous tendre l'extrémité d'une corde. » La Maman-di-l'eau dit : « C'est bien. Je vais rester là pour prendre le bout de la corde. » « Nous allons voir qui est homme et qui ne l'est pas. »

Il rentra à son village. Le samedi après-midi il installa une clôture *lyifuyga*[2] autour du village, jusqu'à la rivière et jusqu'à la brousse derrière le village. Il nettoya le village complètement. Il coupa une longue et forte corde, il alla en glisser une extrémité dans la rivière, il alla placer l'autre dans la brousse.

Le dimanche, la Maman-la brousse et la Maman-di-l'eau vinrent et tirèrent chacune sur une extrémité de la corde. Anansi lui-même ne tirait pas mais chacune pensait : « C'est Anansi ». La *gila* de Anansi vint dans sa tête, il se mit à chanter et danser.

(Le conteur chante une suite d'onomatopées, reprises en chœur par l'assistance.)

---

[1] Divinités malfaisantes de la brousse et de l'eau, auxquelles on ne rend pas de culte.

(2) Clôture magique faite de feuilles de palmier pinot enfilées sur une corde, à laquelle est attribuée le pouvoir d'arrêter les mauvaises influences. Après la pose de la clôture on purifie le village en le nettoyant complètement.

Les deux divinités luttèrent à la corde. La Maman-di-l'eau fut traînée au milieu du village pas à pas, pata, pata, pata ! Anansi sauta en l'air, fit toûtes sortes de fantaisies. Puis la Maman-la-brousse fut traînée au milieu du village, avec des roches sur son corps. Ainsi tous les hommes purent voir leurs visages.

Alors la Maman-la-brousse partit à reculons vers la forêt, la Maman-di-l'eau se jeta à l'eau, djou ! C'est cela que fit Anansi. Depuis, ces divinités n'ont plus jamais laissé voir leur visage par les hommes. La Maman-la-brousse resta en brousse, la Maman-di-l'eau resta dans l'eau ; elles firent du mal aux hommes. J'ai fini, gbolon !

8) ANANSI ET LE BATEAU A VAPEUR

Il y avait un roi ; il avait une fille. Il l'éleva jusqu'à ce qu'elle devînt une grande jeune fille. Camarades, elle était jolie. Les hommes jusqu'au dernier la voulaient pour femme. Mais à tous ses prétendants elle disait : « Je serai à celui qui apportera un bateau à vapeur à mon père. » En ce temps-là les hommes ne connaissaient pas les bateaux à vapeur ; il n'y en avait pas au pays des Blancs, puisque le pays des Blancs n'existait pas. Comment connaître le bateau à vapeur? Tous les gens de ce pays, tous les animaux la demandaient. A tous elle répondait : « Puisque j'ai dit qu'il fallait un bateau à vapeur, si vous n'êtes pas capable de le trouver, laissez ! » Anansi dit : « Moi, j'aurai cette femme, moi Anansi. » Il alla vers elle, il dit : « Sœur, grand merci, venez ! » La jeune fille accourut à la porte. Il lui fit une cour assidue. Elle lui dit : « Anansi, vous aussi vous savez ce que j'ai demandé : un bateau à vapeur pour mon père. Apportez-le et je serai votre femme. » Il dit : « Quoi? C'est pour un bateau à vapeur que vous êtes en peine? C'est une petite affaire pour moi. Je vais vous trouvez cela bien vite. Demain, demandez à votre père de me donnez un grain de maïs. » Le lendemain, Anansi arriva et dit : « Donnez-moi donc [le grain de maïs]. » Elle prit un épi de maïs entier ; il dit : « Je ne veux pas l'épi entier, mais une seule graine ; avec cette graine, j'achèterai le bateau à vapeur. » Il sauta dans son canot, il dit : « Je m'en vais. » Il pagaya, descendant la rivière, jusqu'à ce qu'il arrivât à un village. Les gens lui crièrent de la rive : « Oncle Anansi, venez à terre ! » Il dit : « Je ne peux pas venir, je porte une lettre du roi. » En ce temps-là Anansi avait du succès. Les gens lui dirent : « Venez donc, nous allons la mettre en lieu sûr. » Il dit : « Me voici déjà, pourquoi m'avez-vous appelé? » Les gens dirent : « Venez avec nous, frère, nous avons faim de vous ». Il dit [aux femmes] : « Bien, mes sœurs. » Elles préparèrent la nourriture. Les gens dirent : « Où est la lettre du roi? » Il dit : « C'est cette graine de maïs-là. » Ils la prirent et la mirent en lieu sûr. Il veilla jusqu'à ce qu'ils fussent endormis, il ouvrit doucement, il alla prendre le grain de maïs. Il alla jusqu'à un poulailler, il le jeta aux volailles qui le picorèrent : maïs et volailles ne vont pas ensemble.

Il dormit jusqu'au matin. Il dit : « Bachia[1] s'il vous plaît, donnez-moi la lettre. » Le bachia alla chercher le grain de maïs. Rien ! Il dit : « Ho, ho, Anansi, nous l'avons perdu ; nous allons vous en donnez un autre. » Il dit : « Ce n'est pas un autre que je veux,

---

(1) Adjoint au chef du village.

car je passais mon chemin sur la rivière, c'est vous qui m'avez appelé sans raison ; donnez-moi un coq. Si vous ne me donnez pas de coq, nous allons combattre à mort dans ce village. » Ils prirent un coq et lui donnèrent.

Il embarqua dans son canot. Il pagaya jusqu'au soir, jusqu'à ce qu'il passât devant un village. Les gens lui crièrent de la rive : « Oncle Anansi, venez à terre, venez à terre. » Il dit : « Je ne peux pas venir, je porte une lettre du roi. » Ils dirent : « Venez donc, nous allons la mettre en lieu sûr. » Il accosta, il dit : « Pourquoi m'avez-vous appelé ? » Les gens dirent : « C'est parce qu'il y a longtemps que nous ne vous avons pas vu. » Il dit : « C'est bien » — « Où est la lettre ? » — « C'est ce coq ».

Ils prirent le coq, ils l'enfermèrent dans un panier. Ils mirent la table et lui servirent un bon repas. Il mangea jusqu'à ce que ce fût fini. Il déballa ses affaires ; il dormit jusqu'à minuit. Il ouvrit, il alla jusqu'au coq, le prit et le jeta dans un parc à cochons, vo ! Les cochons le mangèrent, gwili-gwolo ! Il dormit jusqu'au lendemain. Il dit : « Bachia, s'il vous plaît, donnez-moi ma lettre ». Le bachia alla chercher le coq. Rien ! Il ne le vit pas. Il dit : « Nous allons vous en donner un autre ». Anansi répondit : « Cela ne fait pas mon affaire, car je passais sur la rivière, c'est vous qui m'avez appelé et attiré à terre sans raison ; donnez-moi un cochon. Si vous ne me donnez pas un cochon aujourd'hui, je vais vous tuer dans ce village ». Ils prirent un cochon et le mirent dans son canot.

Il pagaya, pagaya jusqu'à... ce qu'il arrivât à un village.

(Par le même procédé, Anansi change son cochon contre un bœuf.)

Il était environ 10 heures du soir. Il passa devant un village où un enfant était mort : le petit d'une mère était mort, les gens faisaient le cercueil. Le camarade passa. Les gens crièrent : « Oncle Anansi, venez à terre, venez à terre. Quelqu'un est mort ici ; venez nous aider ». Il dit : « Je ne peux pas, je porte une lettre du roi ». Ils dirent : « Nous allons la mettre en lieu sûr ». Il arriva. Ils prirent le bœuf, ils l'attachèrent à une branche. Ils mirent la table pour lui. La mort était dans ce village ; ils mirent le corps dans le cercueil. Ils dansèrent jusqu'à... la nuit.

Pendant la nuit il se leva et alla détacher le bœuf qui s'échappa dans la brousse.

Le lendemain il dit au bachia : « Bachia, s'il vous plaît, allez chercher mon bœuf ». Le bachia le chercha en vain. Il dit : « Anansi, le bœuf s'est échappé dans la brousse ». Nous allons vous en donner un autre. — « Cela ne fait pas mon affaire, dit Anansi ; je passais sur la rivière et vous m'avez appelé sans raison. Donnez-moi l'enfant mort ».

Ils dirent : « Oncle Anansi, nous ne pouvons te le donner, il est déjà dans le cercueil ». « Laissons-en », dit Anansi, « vous me cherchez querelle. » Le bachia alla dire à la mère de l'enfant mort qu'un malheur était arrivé[1]. Elle accepta. Ils brisèrent le cercueil et donnèrent le corps à Anansi. Il le mit à l'avant du canot et pagaya jusqu'à ce qu'il arrivât à une grande boucle de la rivière. Une fois hors de la vue des gens du village, il fit une petite pagaie. Il alla au banc avant du canot, il y fixa l'enfant mort avec de la glu. Il mit le corps en position assise, comme s'il était vivant, il lui fixa la pagaie à la main.

---

[1] Il est à remarquer que ce n'est pas au chef du lignage qu'on demande l'autorisation de disposer du corps, mais à la mère seule.

Il pagaya jusqu'à ce qu'il entendît quelque chose comme le bruit d'un bateau. Il se dit : « Ecoutons, mettons-nous debout, peut-être qu'un bateau vient ». Il plaça le canot au plus fort du courant, il pagaya fort, debout à l'arrière. Il entendit mieux, il dit : « C'est un navire ». Il cria : « Ah, ah ! aujourd'hui je te rencontre, toi que je cherchais depuis si longtemps ». Il vit clairement que c'était un navire. Camarades, il pagaya dans le courant ; le bateau l'évita. Anansi pagaya vers lui, pagaya jusque... gbo ! [collision] le canot coula. Anansi dans l'eau, cria : « Vous avez noyé l'enfant du roi, rendez-moi, rendez-moi vite l'enfant du roi, sinon, Blancs, qui êtes dans ce navire, vous et moi nous allons mourir ![1] » Ils stoppèrent le bateau. Ils hissèrent Anansi à bord. Ils repêchèrent le canot, mais ne trouvèrent pas l'enfant mort.

Les Blancs lui dirent : « Nous ne retrouvons pas l'enfant du roi. Que faut-il faire pour que cette affaire soit finie ? » Il dit : « Donnez-moi le bateau ». Ils acceptèrent.

Il remonta la rivière avec le bateau. Il arriva à l'appontement du village du roi. Anansi tira le canon. A terre, on tira le canon aussi. Anansi fut reçu triomphalement, la fille du roi lui passa une bague au doigt et ils s'unirent. C'est ainsi que le roi eût un bateau à vapeur.

9) PIKINBAYA[2]

Il y avait une femme ; elle eût un enfant qu'elle appela Pikinbaya[3]. Un jour elle lui donna de la nourriture à porter au marché pour vendre, des bananes et ignames. Il la vendit entièrement et en obtint 2 sous ; il prit les deux sous et acheta une petite couleuvre[4]. Il revint à la maison, on lui demanda : « où est l'argent ? » Il dit : « C'est cela que j'ai acheté, une petite couleuvre ».

Ils le fouettèrent jusqu'à ce qu'il fût presque mort. Il alla en brousse, jusqu'à ce qu'il trouvât un endroit ; il creusa un beau trou rond. Il le remplit d'eau et y mit la couleuvre. Il lui donna de petits poissons.

Le lendemain il prit la nourriture de nouveau. Il marcha, marcha jusqu'à ce qu'il arrivât au marché. Camarades, de nouveau il vendit entièrement la nourriture. Il vit une femme à l'entrée du marché avec des perroquets. Il lui dit : « Femme, combien vendez-vous un perroquet ? » Elle dit : « Je le vends un sou ». Il dit : « Donnez-moi celui-ci ». Il prit le perroquet. Il vit une autre femme qui avait des rats. Il dit : « Femme, combien vendez-vous un rat ? » Elle dit : « Je le vends un sou ». Il acheta le rat.

Il s'en retourna à la maison.

On lui demanda : « Où est l'argent ? » Il dit : « C'est cela que j'ai acheté, un perroquet

---

(1) Contradiction évidente avec le début du conte où il est dit qu'en ce temps-là le pays des Blancs n'existait pas. Mais aucun des auditeurs ne paraît s'en soucier.

(2) Ce conte est un thème des Noirs créoles de Paramaribo.

(3) Le nom signifie « petit camarade ».

(4) *Mboma* (« couleuvre » des créoles), est le grand serpent d'eau anaconda.

et un rat ». Camarades ! Ils prirent le garçon, ils le frappèrent jusqu'à ce qu'il fût presque mort.

Sa mère dit à son père : « Tout ce qui arrive là est de ta faute. Il ne faut plus lui donner de la nourriture à vendre. »

Le lendemain, ils ne lui en donnèrent plus. Pikinbaya resta tranquille et s'occupa de sa couleuvre jusqu'à ce que la couleuvre lui dit : « J'ai chaud, je veux allez dans un ruisseau. » Il la souleva, la mit sur son cou. Il la porta jusqu'au ruisseau où il la posa. Puis il revint au village.

Il chassa [pour nourrir la couleuvre], attrapa pour elles de petits poissons. Un jour la couleuvre [qui avait grossi] lui dit : « Pikinbaya, je ne veux plus rester dans ce ruisseau. Mène-moi jusqu'à une grande rivière. » La couleuvre descendit le ruisseau, Pikinbaya marchant le long de la rive. Ils descendirent jusqu'à... ce qu'ils fussent arrivés à une grande crique. La couleuvre resta là. Le garçon s'en alla mais revint [régulièrement] voir la couleuvre. Il chassait pour elle et lui portait de la viande. La couleuvre grossit ! Elle devint adulte. Un jour qu'il était venu la voir, elle lui dit : « Pikinbaya ! Je veux aller au fleuve, je veux me nourrir de poissons comme les autres couleuvres. » Elle descendit le courant. Pikinbaya marchait le long de la rive jusqu'à... ce qu'ils fussent arrivés dans le fleuve. La couleuvre dit : « eh bien, Pikinbaya, je m'en vais. »

(Suit un passage confus et fastidieux. Elle emmène Pikinbaya au village des couleuvres et lui remet un talisman contenu dans un pot, qui lui assurera chance et prospérité.

Pikinbaya resta là jusqu'à ce que ... il comprit qu'elle ne reviendrait plus. Il prit le chemin, marcha, marcha jusqu'à ce qu'il arrivât à son village. Sa famille était dans la misère. Ils n'avaient même plus de sel pour manger. Le garçon arriva. Il suspendit le pot à un pommier cajou.

Aussitôt le village de Pikinbaya devint prospère.)

Camarades ! Paris même n'était pas si riche que lui. Les grands navires accostèrent au village de Pikinbaya.

Or, ce pays était gouverné par un roi qui était très riche ; il se dit : « Cela me stupéfie, Pikinbaya est plus riche que moi. Tous mes ouvriers me quittent pour aller chez lui. Il paie jusqu'à 10 florins par jour[1]. Je vais envoyer ma fille aînée découvrir ce qui enrichit Pikinbaya ainsi et me le dire. » Il prit sa fille aînée, la mit sur un bateau, sur un grand bateau. Le bateau quitta le débarcadère du village du roi, il marcha jusqu'à... ce qu'il arrivât au débarcadère du village de Pikinbaya, un très grand débarcadère. Le canon tonna [en son honneur]. Pikinbaya vint dans une grande automobile et prit la jeune fille par le petit doigt : elle monta dans la voiture qui marcha jusqu'à l'intérieur du parc. Ils entrèrent dans la maison. Ils restèrent là jusqu'à ce que toute une semaine se fût

---

(1) Les Noirs Réfugiés ne parviennent pas à se représenter un roi autrement que comme un patron payant ses ouvriers.

écoulée. Alors elle dit : « Pikinbaya » — ils étaient étendus sur le lit[1] — « je vais m'en aller ». Il dit : « Bon, cela va ! » Elle dit : « Pikinbaya, qu'est-ce qui vous enrichit ainsi ? » Il dit : « Vous voulez le savoir ? » C'est un pot que j'ai à la tête de mon lit. » Elle prit le pot, l'enferma dans une cantine de fer, la chargea dans la voiture et le bateau quitta le débarcadère.

(Aussitôt la misère s'abattit sur le village.)

Camarades, le village de Pikinbaya devint plus sale que Boniville (rires de l'auditoire, car Boniville est un village mal tenu), plus envahi par la brousse que Puu Mofu[2]. Pikinbaya n'avait plus pour vêtement qu'un vieux sac de riz, car c'était ce pot qui enrichissait le village.

Le perroquet dit : « J'irais bien rechercher le pot, mais je n'ai pas de dents. » Le rat dit : « Si j'avais eu des ailes, j'aurais été chercher le pot. » Le perroquet lui dit : « Viens sur mon dos ». Il sauta sur le dos du perroquet. Il vola, vola... jusqu'à ... ce qu'il se posât sur le grand mât du bateau, kpwala ! Le rat atteignit la cantine. Il la rongea, kwokwo ! la creva, prit le pot, pa ! Au moment où les gens commençaient à remarquer la présence du perroquet, il s'envola, vola, jusqu'au... village de Pikinbaya.

Voilà Pikinbaya riche de nouveau.

La fille aînée du roi arriva au village de son père. Le roi vint avec son automobile chercher sa fille et la malle. Ils arrivèrent au palais, il ouvrit la malle : rien ! Il dit : « Cela me stupéfie. Mais il faut que je trouve ce pot qui enrichit Pikinbaya, il faut que je sache où il est. » Le roi avait trois filles. Il dit : « Je vais lui envoyer la seconde ; elle parviendra à trouver cet objet ».

(La même scène se renouvelle. La fille parvint à saisir le pot qu'elle met dans une cassette de fer, enfermée dans une cantine de fer. Le perroquet et le rat vont le reconquérir, mais le rat brise une de ses incisives.)

En arrivant, le perroquet dit : « Pikinbaya, si tu laisses encore une femme te prendre ce pot, je n'irai plus le rechercher. Mes yeux sont irrités par le vent de la mer. » Le rat dit : « Regarde mes incisives, j'en avais quatre, une est cassée, restent trois. Si tu laisses encore une femme te prendre ce pot, tu resteras dans la misère jusqu'à la fin de tes jours, je n'irai plus. »

La seconde fille du roi arriva au village de son père. Le roi dit : « Cela me stupéfie. Je vais lui envoyer ma dernière fille, il faut absolument que je trouve cet objet. »

Une semaine après il embarqua sa fille cadette sur un bateau, munie de trois malles en fer emboîtées l'une dans l'autre.

---

(1) Il est à peine besoin d'insister sur l'image que les Noirs Réfugiés se font de la femme, telle que ce conte la reflète : que la fille du roi accepte de se donner sur-le-champ à un homme qu'elle n'a jamais vu, cela ne pose aucun problème. Le conteur, si prolixe par ailleurs, n'accorde pas une phrase à la description de la femme et à ses amours avec Pikinbaya.

(2) Village abandonné et envahi par la brousse au sud de Boniville.

Pikinbaya vint avec son automobile la recevoir à l'embarcadère et la conduisit à sa maison. Ils y restèrent une semaine. Elle dit : « Maintenant je vais m'en aller. » Pikinbaya lui dit : « Vous voulez partir ? » Elle dit : « Qu'est-ce qui vous enrichit ainsi ? » Il répondit : « Vous voulez le savoir ce qui m'enrichit ? » Il prit un pistolet et la tua net. (Rires de l'auditoire). Il embauma le corps avec du camphre. Il le prit, le mit dans la première malle, la première dans la seconde. Il fixa un papier sur la malle, disant « Ce que la fille était venue chercher, elle l'a trouvé. »

La semaine suivante, la bateau revint au village du roi. Le roi ouvrit la première malle, kpwa ! La deuxième malle, kpwa ! Il ouvrit la dernière malle et vit le cadavre de sa fille avec le ventre ouvert.

Alors le roi dit : « Je suis mort ». Il prit un pistolet et se tua.

10) ANANSI ET LA JOLIE FEMME (résumé)

Il y avait une femme très jolie et très désirée. Elle disait à tous ses prétendants : « Je serai à vous si vous vous engagez, quand je serai morte, à être enterré vivant avec moi, sous mon cercueil. » Personne ne voulait prendre cet engagement. Anansi, qui désirait cette femme, vint à elle et dit : « Je prends cet engagement, mais je pose une condition, moi aussi : Quand j'ai quitté un village, je ne peux plus y retourner. » La femme accepta et ils vécurent ensemble.

Un jour la femme mourut. On rappela à Anansi l'engagement qu'il avait pris. Les voilà partis au cimetière, le cercueil devant, Anansi derrière, puis les gens du village. Anansi se coucha au fond de la fosse et on descendit le cercueil.

Anansi cria : « Vous m'écrasez, vous me faites mal, enlevez ce cercueil. » Surpris, les gens soulevèrent le cercueil. Alors Anansi rappela la condition qu'il avait posée : « Quand j'ai quitté un village, je ne peux plus y revenir. » (Il faut entendre qu'il venait de quitter le village des morts.)

Il sauta sur le bord de la fosse et s'enfuit.

11) ANANSI ET L'HOMME INCONNU (résumé)

Un jour Anansi travaillait à sabrer son abattis. Il entendit une voix dans un abattis voisin, qui criait : « Qui est là ? » Il dit : « C'est moi, Anansi. » La voix reprit : « Veux-tu que j'aille t'aider ? » Il dit : « Oui ! » Il vit venir un homme qu'il ne connaissait pas. L'homme se mit à sabrer l'abattis avec lui.

Ils travaillèrent ainsi quelque temps. Puis l'homme dit : « Il est temps de nous arrêter pour manger » – « Que mangerons-nous ? » dit Anansi. L'homme répondit : « Je ne connais qu'une nourriture : la bataille. Je vais lutter avec toi. »

(Il faut entendre que c'était un mauvais génie qui avait pris l'apparence d'un homme.)

L'homme lutta avec Anansi et comme il était beaucoup plus fort, il le jeta à terre et le maîtrisa. Puis, faisant rougir au feu une tige de fer qui se trouvait là, il la lui enfonça dans l'anus. Puis il s'en alla.

Anansi hurla de douleur et pleura longtemps. Puis il se leva péniblement et se traîna jusqu'à sa maison.

Il dit à sa femme Wénon : « Je suis fatigué d'avoir sabré l'abattis toute la journée. Demain, c'est toi qui iras continuer le travail. »

Le lendemain, Wénon sabrait l'abattis quand elle entendit une voix qui disait : « Qui est là ? » Elle dit : « C'est moi Wénon. » La voix reprit : « Veux-tu que j'aille t'aider ? » Elle dit : « Oui ». Elle vit venir un homme qu'elle ne connaissait pas. L'homme se mit à sabrer l'abattis avec elle. Ils travaillèrent ainsi quelque temps. Puis l'homme dit : « Il est temps de nous arrêter pour manger. » — « Que mangerons-nous, dit Wénon. » L'homme répondit : « je ne connais qu'une nourriture, la bataille, je vais lutter avec toi. »

Wénon cria : « Mais je suis une femme, je ne peux pas lutter. »

L'homme répondit : « Femme ou homme, c'est la même chose pour moi ; je veux la bataille. » Il renversa Wénon et la maîtrisa. Puis faisant chauffer au feu la tige de fer il la lui enfonça dans l'anus.

Wénon hurla de douleur et pleura longtemps. Puis elle se leva péniblement et se traîna jusqu'à sa maison.

12) LE FRÈRE, LA SŒUR ET LE ROI (résumé)

Il y avait un frère et une sœur. Ils étaient dans la plus grande pauvreté. Ils parcoururent le pays, cherchant du travail, jusqu'à ce qu'ils arrivent chez le roi. Le roi leur dit : « Vous cherchez de quoi vivre ; je désire voir un petit éléphant, je n'ai jamais pu encore en voir un. Trouvez-en un et apportez-le moi, je vous récompenserai ».

Alors le frère dit à la sœur : « Je vais te couvrir d'étoffe, te cacher la tête, t'attacher une corde à la taille. »

Ainsi fit-il et ils allèrent sur le chemin jusqu'à la maison du roi.

Elle tourna le dos au roi et tandis que son frère la tenait au bout d'une corde, dansa, ainsi que je vais vous le montrer.

(Le conteur exécute une danse burlesque, courbé en deux, le dos tourné à l'assistance qui s'esclaffe.)

Alors le roi dit : « Je n'ai pas besoin de voir le devant de l'éléphant, il est trop laid. »

13) ANANSI ET LA PERDRIX TOCLO (résumé)

La perdrix toclo avait fait un grand abattis. Comme elle s'y rendait en volant, elle n'avait pas fait de chemin pour s'y rendre. Un jour Anansi passa par là, il vit cet abattis au milieu de la forêt déserte, sans aucun chemin pour s'y rendre. Il dit « C'est Dieu qui a fait cet abattis pour moi » et il traça un large chemin de l'abattis jusqu'à sa maison. La perdrix survint et lui dit: « C'est moi qui ai fait cet abattis ». Anansi lui dit : « Je ne vous crois pas ; si c'était vous qui aviez fait cet abattis, il y aurait un chemin ».

Ils allèrent plaider devant le grand man. Anansi eut gain de cause.

La perdrix décida de se venger. A quelque temps de là, elle annonça que sa mère était morte, et invita les habitants de la forêt à danser pour le deuil. Ils s'y rendirent en foule.

La perdrix avait fait monter sa mère dans un arbre. Elle fit semblant d'invoquer son esprit en disant : « Ma mère qui es au pays de Dieu, fais quelque chose pour moi, car je suis dans la misère. Procure-moi du tafia et des vivres pour l'assistance. »

Elle étendit la main et sa mère mit dedans une bouteille de tafia qu'elle montra aux assistants. Puis des vivres, et tout ce qu'il fallut pour régaler les danseurs.

Anansi vit cela, et quand il rentra chez lui il dit à sa mère Bobilanga : « La mère de la perdrix, qui est au ciel, lui procure tout ce qu'il lui faut, et toi qui es là, tu ne me sers à rien, tu ne fais que manger mes vivres. » Il prit un bâton et frappa sa mère, qui tomba morte.

Il convoqua les gens du voisinage pour danser le *broko de*. Il invoqua l'esprit de sa mère comme il avait vu la perdrix faire. Rien ! Il ne vit rien venir. Les gens pensèrent qu'il se moquait d'eux. Ils se jetèrent sur lui et le frappèrent. Ainsi Anansi tua sa mère pour rien.

14) ANANSI ET LA TORTUE (résumé)

Un jour Anansi convoqua les animaux de la forêt à un festin. Il avait mis les plats sur une table élevée. La tortue seule, ne put y monter. Anansi la laissa à terre ; elle partit furieuse.

A quelque temps de là, la tortue annonça qu'elle invitait les animaux de la forêt à un festin. Ils vinrent en foule. Elle avait placé la table au fond de l'eau. Seul Anansi ne pouvait y accéder, car les araignées flottent sur l'eau[1].

Anansi plaça dans son calimbé une grosse pierre pour s'alourdir, et il parvint jusqu'à la table. La tortue qui avait vu son manège dit aux animaux rassemblés : « Avant de manger, défaisons nos ceintures pour être plus à l'aise ».

Anansi oubliant la pierre, défit sa ceinture. La pierre tomba, et il se retrouva flottant à la surface de l'eau.

---

[1] C'est la seule allusion faite dans toute cette série de contes à Anansi en temps qu'araignée.

ODO (proverbes, énigmes)

ÉNIGMES.

— J'ai fait un prisonnier. Si je ne peux lui lier les mains derrière le dos, je ne peux le ramener à la maison.

(C'est un lézard iguane ; on a l'habitude de leur attacher les pattes au-dessus de la tête pour les immobiliser.)

— Une crique, il n'y a dedans qu'un seul aïmara[1] ;
(C'est la bouche, avec la langue.)

— J'ai un village, il y a dedans des gens tout blancs ;
(C'est la bouche, avec les dents.)

— J'élève un petit chien, il a sa queue à l'intérieur du ventre ;
(C'est le cramanioc, dont le tubercule a une fibre dure dans l'axe.)

— J'ai une marmite, dessus elle cuit, dessous elle ne cuit pas ;
(C'est une pipe.)

— Un trou dans un trou, la fantaisie sort du trou ;
(C'est une flûte.)

— Un poteau qui fait une maison ;
(C'est un parapluie.)

— Je coupe un tracé jusque... au loin. En m'en retournant, je ne le vois plus, tout est bouché ;
(C'est le sillage d'un canot.)

PROVERBES.

Vous avez une somme d'argent que vous aimez. Vous la prenez pour acheter un objet que vous aimerez moins.

(Justification pittoresque de la thésaurisation qui est une des principales passions des Noirs Réfugiés.)

Tu as pensé ainsi, mais ce n'est pas ainsi que tu es venu.
(Tu n'as pas agi selon ta pensée.)

Je coupe un abattis, je prends une poignée d'arachides, elle remplit une caisse et un tonneau.
(Idée de la fécondité.)

Poussé et tiré, dans quelle position tenez-vous debout ?
(Il faut savoir prendre une décision nette.)

---

(1) Gros poisson au corps massif.

[p.288 is blank]

CHAPITRE IX

CARACTÈRES PARTICULIERS DE L'ÉCONOMIE DES NOIRS RÉFUGIÉS. RAPPORT AVEC LES AUTRES POPULATIONS

INFLUENCE DES INSTITUTIONS SOCIALES ET DES TENDANCES PSYCHOLOGIQUES DES NOIRS RÉFUGIÉS SUR LEUR VIE MATÉRIELLE ET LEUR ÉCONOMIE

Certaines tendances psychologiques des Noirs Réfugiés, en parties liées à leurs conceptions morales et religieuses, et aux conditions historiques dans lesquelles ces sociétés se sont formées, influencent directement leur vie matérielle, dans ses divers aspects : implantation sur le sol, agriculture, travaux salariés, commerce.

La principale de ces tendances est l'individualisme, le souci de complète indépendance matérielle.

Influence sur l'agriculture. Nous avons vu que les abattis des divers ménages ressortissant du même groupe de parenté étaient très rarement groupés. Au contraire, les Noirs Réfugiés aiment disperser leurs cultures ; même dans les zones d'occupation récente, où la terre ne manque pas, il arrive de trouver des abattis isolés au milieu de la forêt primaire à plus d'un kilomètre de la rive, à la merci des animaux prédateurs. Les conditions écologiques, en particulier le souci de la défense contre la fourmi-manioc, n'expliquent pas cette dispersion. Les Boni reconnaissent qu'il serait préférable pour lutter contre la fourmi-manioc, de grouper chaque année toutes les cultures d'un lignage dans un secteur reconnu indemne. Mais des objections leur viennent aussitôt à l'esprit : on ne se sentirait pas chez soi, les gens seraient jaloux les uns des autres ; surtout les enfants iraient chaparder fruits et légumes dans les abattis des autres ménages. Les Noirs Réfugiés sont unanimes à penser que les enfants d'un village réunis en un même lieu constitueraient un fléau bien pire que la fourmi-manioc, et que pour maintenir la paix des familles la dispersion est la solution la plus sage.

On observe de même que la liberté totale de la femme, et la coutume qui lui laisse la libre disposition des produits de l'abattis, contribuent à empêcher le développement de l'agriculture en vue de la vente. Pour entreprendre de grands abattis exploités en commun par un ménage, il faudrait des ménages très unis et stables, ce qui est rare.

Difficulté de groupement en vue d'un profit commun. Les Noirs Réfugiés sont peu capables de se grouper volontairement pour entreprendre l'exécution d'un travail en vue d'un profit commun. Les petits groupes qui se réunissent pour la pêche, le travail de l'or, etc., sont formés d'amis intimes ou de proches parents, et ne dépassent guère 4 à 5 personnes.

Les Noirs Réfugiés sont moins capables encore de se grouper en sociétés en vue de profits futurs. Mettre une partie de leurs ressources en commun avec celle d'un autre leur paraît non seulement illusoire mais immoral. Il n'existe de ce fait chez eux aucun moyen de grouper les disponibilités financières, parfois importantes.

On pratique assez couramment le prêt sans intérêt, portant sur de petites sommes, entre proches parents ou amis intimes. Si un homme se sent capable de gagner sa vie en achetant un moteur, il parviendra assez facilement à trouver l'argent nécessaire en empruntant à ses frères ou à ses amis, dix mille francs ici, cinq mille là. Mais ces prêts ne sont jamais importants et ne constituent pas un procédé efficace de groupement des disponibilités financières.

Les sociétés dites de cotisation, si courantes en Afrique Noire, sont totalement contraires à la pensée des Noirs Réfugiés, de même que les jeux de hasard. En 1958, le poste de Maripasoula, à l'occasion d'une fête, avait organisé une tombola. Quand on en expliqua le principe aux Boni, ils furent unanimes à penser que les européens avaient de singulières distractions. Peu d'entre eux acceptèrent de prendre des billets, et ceux qui n'avaient rien gagné partirent ulcérés, avec le sentiment d'avoir été mêlés à une opération immorale.

Caractère élevé attribué aux contrats. Cette inaptitude à se grouper et à mettre en commun les disponibilités contribue beaucoup à cristalliser la société des Noirs Réfugiés dans sa forme actuelle en s'opposant à toute initiative d'envergure. En revanche elle développe le sens de la responsabilité personnelle. Les Noirs Réfugiés ont notamment une grande rigueur à l'égard de l'argent[1].

La coutume pose comme un principe rigoureux que tout doit être payé. Personne ne doit vivre aux crochets d'autrui, personne ne doit emprunter sans rendre. Si un homme mourait avant d'avoir remboursé une dette, les membres de son lignage se cotiseraient pour l'acquitter.

Les Noirs Réfugiés ont à un haut degré le sens du contrat, et ils apportent à l'exécu-

---

(1) Ceci en ce qui concerne leurs relations mutuelles ; quant aux dettes à l'égard des européens, on ne met pas d'empressement à les rembourser ; mais la tromperie caractérisée, l'emprunt fait dans un but d'escroquerie, sont très rares chez les Noirs Réfugiés.

tion des travaux pour lesquels ils se sont engagés des qualités de sérieux, d'initiative et un sens du devoir qu'on ne trouve pas au même degré en Afrique Noire.

Refus de tout engagement durable. Si les Noirs Réfugiés respectent leurs contrats, ils n'aiment pas à s'engager pour une longue durée.

Cette attitude résulte de leur volonté d'indépendance, mais aussi de la loi morale et religieuse qui régit leur société.

Cette loi défend d'attenter à la liberté des personnes, d'humilier quiconque et de rien faire qui puisse le plonger dans la colère ou l'affliction. Elle a pour effet d'empêcher toute exploitation des faibles, toute création d'une caste de serviteurs ou de prolétaires. Elle conduit même à l'*absence de toute subordination permanente* d'un homme à un autre.

La volonté d'indépendance des Noirs Réfugiés fait qu'ils ne veulent pas se lier définitivement à un emploi, même avantageux. Quand un homme a jugé avoir fait des économies suffisantes, il quitte l'emploi qui lui avait procuré ces ressources.

Cette tendance rend beaucoup plus difficile et hasardeuse la recherche de travaux rétribués ; il arrive qu'un homme reste des années sans trouver de travaux profitables, vivant dans la gène. Mais c'est là le prix de l'indépendance, et il est accepté sans hésitation.

Voulant profiter de toutes les possibilités qui s'offrent, les N[illegible]giés sont amenés à apprendre simultanément les techniques traditionnelles de [illegible]pe, canotage, construction des canots, abattage d'arbres, équarissage et charpente. Dans ces techniques ils peuvent être considérés comme des travailleurs spécialisés.

Fiers de leur force et de leurs connaissances, sûrs d'eux, les Noirs Réfugiés ne sont jamais inquiets de l'avenir et considèrent la vie comme une aventure passionnante, apportant sans cesse du nouveau. Si l'année passée a été mauvaise, l'année nouvelle sera meilleure, avec l'aide de Dieu. Personne ne doute de retrouver des travaux profitables.

Influence de la jalousie : absence de professions spécialisées et de commerce. Une autre grande tendance psychologique influant directement sur l'économie est la jalousie.

La jalousie, et la crainte de la jalousie, ont pour effet de limiter l'enrichissement, et de maintenir une égalité de fait : il arrive souvent que des gens doués renoncent à entreprendre des travaux profitables, pour ne pas donner prise à la jalousie qui rendrait leur position dans le village difficile, et pourrait attirer sur eux des malheurs ; car on a l'idée que la jalousie attire des maladies et des calamités sur celui qui en est l'objet et sur ses proches, par le jeu d'une force naturelle, sans même que des maléfices aient été formulés.

La crainte de la sorcellerie intervient dans le même sens ; celui qui s'enrichit anormalement est presque inévitablement accusé d'être sorcier et, peut être mis dans l'obligation de quitter le pays. Tout spécialement visés sont ceux, très rares, qui s'adonnent au commerce. On ne soupçonnera pas de sorcellerie un homme qu'on voit s'enrichir en travaillant sans cesse. Mais le commerçant, dont la fortune va se développant sans qu'il fournisse un travail évident, est vite regardé comme un « engagé », accusé de tenir sa chance d'un pacte avec le diable.

Il faut sans doute voir là l'explication la plus vraisemblable de l'absence, dans les tribus des Noirs Réfugiés, de tout commerce intérieur. Il n'y a même pas de marchés dans les villages. On ne s'adresse en pratique qu'aux commerçants créoles et asiatiques.

La répugnance que les Noirs Réfugiés ont de commercer les uns avec les autres contribue à empêcher le développement chez eux de professions spécialisées. Il existe des spécialisations de fait : tel est particulièrement habile dans la construction des canots, tel autre est un charpentier qualifié, tel autre encore se consacre principalement à la pêche, mais les Noirs Réfugiés exercent ces spécialisations vis-à-vis des autres populations, et non les uns vis-à-vis des autres. Personne ne renonce à construire son canot, sa maison, à couper lui-même ses abattis. S'il en était autrement il se créerait rapidement des classes et des castes, et c'est précisément ce que la loi morale des Noirs Réfugiés condamne. Cette conception a notamment pour effet de préserver de la dégradation la coutume familiale, en empêchant les riches de devenir de grands polygames entretenant des maîtresses oisives. Jamais nous n'avons entendu dire qu'un homme enrichi ait payé quelqu'un pour exécuter à sa place les travaux coutumiers qu'il doit à ses épouses, abattis, maison, canot. Quelle que soit sa richesse, il continue à exécuter ces travaux à la sueur de son front, et cela contribue à maintenir dans son sens et dans sa valeur le contrat tacite conclu entre mari et femme.

Ainsi les conditions géographiques, associées aux influences d'ordre social et psychologique, imposent aux Noirs Réfugiés une économie particulière, fondée sur une symbiose avec les populations de la côte, sous forme de travaux à la tâche ou de salariat temporaire.

RAPPORTS AVEC LES AUTRES POPULATIONS

Les tribus des Noirs Réfugiés ne constituent pas un monde fermé. Elles vivent depuis leur formation en symbiose étroite avec les populations voisines : Indiens autochtones, européens et créoles. Leurs traditions et leur conception de la vie en ont été fortement influencées, non qu'ils aient perdu quoi que ce soit de leur unité intérieure, mais parce qu'ils ont accepté, au moins collectivement, l'idée qu'ils ont des liens et des devoirs vis-à-vis des autres hommes.

De même que sur le plan matériel leur économie est fondée sur l'échange, ils considèrent la symbiose de leur groupe avec les groupes voisins comme l'ordre normal de l'univers. Les malheurs subis par leurs ancêtres leur ont donné une horreur extrême de la violence ; ils considèrent la paix comme un bien précieux commun à toutes les nations, et leurs principes de morale qui interdisent de nuire à quiconque s'étendent à tous les hommes. Il est clair que ces notions sont moins nettement comprises sur le plan individuel et qu'il y a comme ailleurs quelques vols et abus de confiance. Mais, sur le plan collectif, les rapports entre les Noirs Réfugiés et leurs voisins sont établis sur une base de confiance, de loyauté et d'honnêteté qu'on ne trouve pas au même degré en Afrique.

Rapports avec les autres tribus. Les Boni n'ont pas de liens politiques précis avec les autres tribus des Noirs Réfugiés, mais les grands man ont des relations officieuses par l'intermédiaire de messagers, et se consultent assez fréquemment.

Les Boni ont gardé une rancune tenace aux Djuka de s'être jadis alliés contre eux aux Hollandais, mais ce ressentiment, d'ordre surtout collectif, s'est apaisé avec le temps ; il n'empêche pas les relations individuelles d'être cordiales.

Les Saramaka sont partout très estimés car on admet unanimement que leur magie est plus forte, leurs techniques plus perfectionnées que celles des autres tribus.

Rapports avec les Indiens. Les relations entre les Boni et les Indiens Oayana sont des plus curieuses et intéressantes. Elles se sont établies vraisemblablement dès la fin du XVIII^e^ siècle. Plusieurs auteurs ont affirmé que Boni et Indiens se sont longtemps combattus ; l'examen que nous avons fait des pièces d'archives authentiques, malheureusement peu nombreuses, susceptibles d'éclairer l'histoire du Maroni, ne confirme pas cette hypothèse[1]. On peut penser au contraire que des relations de symbiose ont dû se créer rapidement et de façon très naturelle. Le grand man des Boni est en quelque sorte le suzerain des chefs indiens ; cette situation n'a pas été imposée par la force ; elle résulte de la situation privilégiée des Boni sur la rivière, qui jusqu'à une époque récente obligeait les Indiens à passer par leur intermédiaire pour commercer avec le monde extérieur.

Bien que les Boni aient autrefois abusé de cette situation pour imposer aux Indiens des taux d'échange arbitraires, il ne faut pas se représenter cette relation comme l'exploitation d'un vaincu par un vainqueur. Elle a pour base le respect absolu par chaque groupe des croyances et de la structure sociale de l'autre, et une activité pour chacun conforme à son inclination. Le proverbe dit : « Aux Boni la rivière, aux Indiens la forêt ». C'est ainsi que traditionnellement les Boni achètent aux Indiens des flèches, tandis que ceux-ci leur achètent des pagaies ; le sens de ce symbole est parfaitement compris des uns et des autres.

Les mariages entre les deux groupes, sans être défendus, sont regardés comme contraires à la coutume[2].

(1) Seuls sont signalés des combats vers 1840, entre les Boni et les Indiens Wayakulé « Oyaricoulets », tribu très primitive qui vivait sur l'Oulémari et était elle-même en guerre avec les Oayana.

Les Boni étaient certainement déjà alliés aux Oayana au moment des combats sur le Maroni en 1793, puisque après leur défaite les survivants, groupés autour d'Agueu fils de Boni, se réfugièrent sur la rivière Marouini qu'ils remontèrent jusqu'au voisinage de ses sources, où personne ne put les rejoindre. Or c'était précisément là que vivaient à la fin du XVIII^e^ siècle, les Indiens Oayana. Ils n'auraient pas tenté cette manœuvre s'ils n'avaient eu la certitude de trouver refuge auprès de leurs alliés. Les emplacements de leurs villages, portés sur la carte de Coudreau (1888) sont à proximité immédiate de ceux des anciens villages Oayana.

(2) Le mariage du Grand Man Awensay avec une femme indienne, vers 1915, fut inspiré par des motifs complexes. Sur la fin de sa vie, Awensay ne pouvait plus souffrir les Boni, son caractère impérieux s'accommodant

Dans la pratique le fond des échanges commerciaux est le suivant : les Indiens fournissent des hamacs, et surtout des chiens dressés pour la chasse, auxquels on attache une grande valeur. Les Boni fournissent des canots. Autrefois ils apportaient aussi des objets d'importation, sabres, haches et perles, mais cette forme de commerce a disparu depuis que les Indiens ont la possibilité de se ravitailler auprès des européens.

Plusieurs observateurs, à la suite notamment de Coudreau (1890) et de Grébert (1937) ont émis l'opinion que ces rapports étaient fondés sur la crainte et que les Boni, utilisant des moyens de pression mystérieux, opprimaient les Indiens.

Après sept missions passées au contact des uns et des autres, nous affirmons que ces assertions ne sont pas fondées. On ne peut qu'admirer au contraire la façon dont ces groupes primitifs ont su créer entre eux des relations loyales et confiantes. Les Indiens et les Boni qui ont travaillé avec nous se sont toujours montrés heureux d'être ensemble. Il suffisait, pour s'en rendre compte, d'entendre les conversations animées qu'ils avaient le soir autour des feux de camp sur leurs familles respectives, les événements survenus dans leur village, la pêche ou la chasse.

Il semble que dans ces relations, les uns et les autres mettent plus de patience et de tolérance qu'envers les gens de leur propre groupe. Il est excessivement rare de voir s'élever des contestations entre Indiens et Bôni, alors qu'il y en a parfois à l'intérieur de chaque groupe.

Les sentiments que les Boni ont à l'égard des Indiens sont complexes : ils se sentent supérieurs par leur force physique, leur efficacité et leur organisation ; ils se moquent de la puérile avidité des Indiens pour les perles et les bijoux, de l'attitude mendigote de certains d'entre eux. Mais ils les admirent pour leur habileté, leur connaissance intime de la forêt et les craignent pour les pouvoirs surnaturels qu'ils leur attribuent. Sûrs d'eux, ne craignant rien de la brousse, ne s'égarant jamais, chasseurs et pêcheurs hors ligne, les Indiens leur apparaissent comme doués de facultés particulières que les autres hommes ne possèdent pas. Il nous est arrivé d'entendre au campement des réflexions telles que celle-ci : « Il va pleuvoir, les Indiens font des carbets ».

Les Boni éprouvent à l'égard de la magie indienne une peur intense. Aucun d'eux n'oserait mécontenter gravement un Indien et même s'il s'estime lésé, dans la plupart des cas il n'osera pas se plaindre[1].

Un incident pittoresque nous a montré une fois de plus cette attitude au cours

---

mat de leur individualisme et de leur goût de la discussion. Il avait établi en pays indien une habitation de culture où il vivait presque toute l'année ; en prenant pour femme une indienne, il chercha semble-t-il à humilier ses sujets.

Les enfants et petits-enfants d'Awensay étaient tous morts en 1967, à l'exception de deux femmes, toutes deux stériles. Il n'y a pas eu d'autre cas d'union entre Boni et Indiens.

[1] Dans la recherche des causes magiques de la mort, il arrive que la divination incrimine l'action d'un homme-médecine indien. En pareil cas l'action judiciaire des Boni est éteinte, car le principe est que l'homme-médecine indien ne nuit pas sans raison. On considère que le défunt avait dû le léser gravement et qu'il méritait son sort.

d'une tournée sur le Litani en 1952. A notre passage au village Aloïké, nos quatre canotiers Boni, qui avaient tué des coumarous, s'étaient préparé un plat fort appétissant ; ils avaient à peine commencé à manger quand survinrent quelques Indiens qui se mêlèrent à la conversation, s'assirent à côté d'eux, puis commencèrent à tremper leur cuiller dans la marmite. D'autres Indiens survinrent et, toujours en discutant posément et sans se presser, vinrent prendre leur part du festin. Les Boni furent progressivement refoulés au second rang et finalement abandonnèrent. Trois d'entre eux riaient de cet incident qui leur était familier ; le quatrième était furieux mais il n'osa rien dire car, nous dit-il, s'il frappait les Indiens comme il en avait envie, il risquait d'être piayé.

A vrai dire, quelle est la nature du commandement que le grand man des Boni est censé exercer sur les Indiens ? Comporte-t-il des obligations précises, un tribut, des vexations ? Nullement : il se réduit actuellement à deux choses :

— Le principe de l'obédience des chefs de village indiens à la personne du grand man ;

— L'interdiction de faire du canotage de transport à la façon des Boni.

On ne peut qu'approuver cette interdiction qui protège les Indiens plus qu'elle ne leur nuit. Quant à l'influence personnelle du grand man Difu, elle est des plus favorables ; il a une connaissance approfondie de la langue et des coutumes des Indiens, auxquels il a toujours témoigné un intérêt et une sympathie certainement sincères. Quand, au cours des cérémonies au *fraga liki*, il s'adresse aux ancêtres pour leur demander de veiller sur les Boni, il ne manque pas d'ajouter : *gaɗ yɔɔka, de mu luku de Iñgi :* ancêtres, veillez sur les Indiens.

On dit aussi des Boni qu'ils ne s'intéressent aux Indiens que pour trafiquer avec eux. Même si cela était — nous avons montré combien cette assertion était inexacte — nous soutiendrions tout de même qu'il est beaucoup moins dangereux pour les Indiens de commercer avec eux qu'avec les européens et les créoles ; les Boni sont une société hiérarchisée, où les choses ont tendance à se passer selon des normes précises. Il suffit de comparer les Indiens Oayana qui ont gardé l'essentiel de leur civilisation, avec les Indiens de l'Oyapok, pour se convaincre que les Boni ont protégé les premiers bien plus qu'ils ne les ont opprimés.

Rapports avec les créoles. Les Boni sont en rapports constants avec les orpailleurs et les commerçants créoles, au profit desquels ils effectuent de nombreux travaux (canotage, abattage, constructions). La plupart d'entre eux parlent très bien le dialecte créole et sont bien informés du genre de vie des créoles.

Les rapports entre les deux groupes sont bons dans l'ensemble. Il s'agit principalement sur le Haut Maroni de créoles de sang africain, originaires des Antilles anglaises, que les Boni ne considèrent pas comme profondément différents d'eux-mêmes. Beaucoup sont établis là depuis très longtemps et des relations d'amitiés individuelles se sont établies ; toutefois les deux groupes n'ont pas la moindre tendance à se fondre.

Les créoles n'ont que mépris pour la civilisation des Noirs Réfugiés qui leur rappelle un passé africain détesté. Ils ont un sentiment de supériorité et ne cessent d'exhorter les Boni à adopter leur vêtement et leur mode de vie.

Les sentiments que les Boni ont à l'égard des créoles sont complexes ; ils perçoivent clairement que l'activité des orpailleurs est artificielle, et que des isolés sont incapables de vivre par leurs propres moyens au sein de cette forêt impitoyable. Devenus vieux et malades, les orpailleurs connaissent la pire détresse et meurent littéralement de faim, jusqu'à ce qu'on les évacue sur l'hospice de Saint-Laurent. Chez les Noirs Réfugiés les vieillards sont assurés d'une vie décente au milieu des membres de leur lignage qui les entourent d'un affectueux respect.

C'est un point de vue qui a une grande importance aux yeux des Boni, pour qui finir ses jours à l'hospice ou être réduit à solliciter le secours d'étrangers, constitue la pire déchéance.

Ils craignent d'autre part, ainsi que nous l'avons montré, la magie créole qu'ils assimilent à une forme de *wisi*.

En revanche ils sont impressionnés par les connaissances des créoles, le réel esprit d'initiative et la forte personnalité de certains d'entre eux ; d'autre part les Boni qui ont été à Cayenne ont remarqué la sollicitude de l'administration vis-à-vis de la population des communes. Pour toutes ces raisons il existe chez les Boni un certain mouvement d'opinion en faveur de la créolisation. Mais le genre de vie très particulier des Boni et leur désir de conserver leurs coutumes particulières les attachent à leur forme de vie ancestrale ; vers 1890, l'explorateur Coudreau observant les mêmes faits, prédisait une prochaine créolisation des Boni. En fait, elle ne s'est pas produite et il est peu probable qu'elle se produise.

Rapports traditionnels avec les européens. Les Noirs Réfugiés constituent un élément important de la vie économique des Guyanes ; ils exécutent pour le compte de l'administration et des entreprises européennes, de nombreux travaux (canotage, flottage de bois, abattage d'arbres). Ils ne sont guère aptes à d'autres travaux, mais dans ces activités qui correspondent à leur genre de vie traditionnel, ils sont égaux, sinon supérieurs, à n'importe quelle main-d'œuvre. Payés très cher, ils travaillent avec rapidité, efficacité et intelligence, faisant preuve d'une initiative et d'un sens du devoir qu'on ne trouve pas communément chez les Africains[1]. Aussi les rapports entre les européens et les Noirs Réfugiés n'ont-ils rien de commun avec ce que l'on observe en Afrique ; on relève sans indulgence leurs défauts, mais on les admire pour leur forte personnalité, leur art et leurs techniques, et on leur témoigne une estime qui n'est pas feinte.

Les Noirs Réfugiés n'éprouvent à l'égard des européens ni haine ni jalousie. On

(1) Il est à noter que s'ils cessent de mener leur genre de vie traditionnel, par exemple s'ils se fixent à demeure auprès des établissements européens, ils perdent rapidement ces qualités.

peut s'en étonner au premier abord car ils ont eu à soutenir contre eux des guerres cruelles, qui leur ont laissé un souvenir précis ; mais l'explication en est simple : les Boni n'ont pas de haine parce que leur vie est heureuse, et ils n'ont pas de jalousie parce qu'ils ne cherchent pas à imiter les européens et se satisfont de leur propre civilisation.

On remarquera à ce sujet que les Noirs Réfugiés évoquent le temps de l'esclavage sans honte et sans complexe d'infériorité ; c'est que, tout simplement, ils n'ont pas la sensation d'être des descendants d'esclaves ; ils se sentent les descendants de guerriers qui ont imposé leur indépendance par la force des armes ; les Djuka, s'exagérant la portée des succès remportés par leurs ancêtres, ont même un certain complexe de supériorité. Fiers de leurs ancêtres, les Noirs Réfugiés ne se sentent aucunement inférieurs au Blanc et traitent avec lui d'égal à égal.

Les Boni, comme les Djuka et les Saramaka à Surinam, vivent sous un régime de fait qui équivaut à l'autonomie interne. Ce régime s'est institué pour les Boni dès leur prise de contact avec l'administration française en 1861 ; il s'est toujours associé à un parfait loyalisme.

L'administration française, qui jusqu'à une époque récente ne disposait pas d'établissements permanents dans l'intérieur du pays, n'a jamais cherché à intervenir dans le fonctionnement intérieur des tribus qui s'est exercé et s'exerce toujours selon leur propre loi. Les Noirs Réfugiés ont été ainsi dispensés de cette juridiction hybride, appliquant un droit coutumier altéré par des idées européennes, qui en Afrique Noire a si puissamment contribué à la destruction des structures traditionnelles.

Le problème était à vrai dire plus simple car les conceptions des Noirs Réfugiés, ne comportant aucune forme d'oppression des individus, et admettant le droit de la femme à disposer d'elle-même, réduit à l'extrême les sources de contestations entre les individus et les groupes.

En 1946 a été créé le poste administratif de Maripasoula, à proximité du confluent du Lawa et de l'Inini. Depuis cette époque, la gendarmerie administre à la satisfaction de tous et sans aucun incident une population disparate de 2.000 personnes, orpailleurs, Noirs Réfugiés et Indiens, répartis sur un vaste territoire. Le poste médical créé à Maripasoula en 1949 est très fréquenté par les Boni, et exerce une action des plus utiles tant sur le plan psychologique que sur le plan social.

Les relations des divers groupes entre eux donnent lieu à de minimes frictions, mais les Noirs Réfugiés ne donnent jamais lieu à intervention dans les affaires intérieures de leurs groupes. Respectueux de l'administration, ils exécutent ponctuellement leurs engagements vis-à-vis de leurs employeurs, assurant la totalité des transports sur le fleuve, selon un modus vivendi établi depuis très longtemps[1].

---

(1) Il est à noter à ce sujet que des incidents désagréables surviennent chaque fois que les Boni ont affaire à des voyageurs inexpérimentés, ignorant les coutumes du fleuve ou ne voulant pas les appliquer. D'une façon générale les Noirs Réfugiés, spontanément respectueux de quiconque vient faire un travail utile, ont les touristes en horreur ; ils ne peuvent pas supporter d'être photographiés ou observés comme des bêtes curieuses.

Jamais ils ne s'adressent aux tribunaux pour régler leurs différends, encore moins leurs querelles de famille ; jamais ils ne sollicitent de secours.

La supériorité matérielle des européens ne les impressionne pas ; les Blancs sont plus forts en mécanique, mais eux sont plus forts en magie, voilà tout. L'efficacité de la médecine européenne n'ébranle pas leurs convictions : si quelqu'un a des raisons de se croire victime de la colère d'un *gadu*, il commence par faire les sacrifices destinés à l'apaiser, puis lui demande l'autorisation de se faire soigner par les Blancs. Personnellement nous n'avons jamais rien fait pour détourner les Boni de cette conception qui satisfait à la fois les nécessités de la médecine et celles de la discipline sociale, car il ne faut pas oublier que pour eux la maladie est le châtiment d'une faute. On voit donc qu'à moins de s'exercer délibérément contre la tradition et contre les chefs, l'influence des européens est sans action appréciable sur la civilisation des Noirs Réfugiés. Il n'en va plus de même quand les contacts deviennent trop fréquents, ont tendance à altérer gravement le mode de vie, et surtout quand ces influences deviennent ouvertement « civilisatrices ».

L'Avenir des Noirs Réfugiés

Obligés de résoudre par leurs propres moyens l'ensemble des problèmes de la vie, les Noirs Réfugiés ont su s'adapter avec intelligence à l'évolution du monde moderne et leur coutume a conservé toute sa vigueur et son efficacité. Leur avenir n'apparaîtrait pas menacé si un mouvement d'opinion ne s'était fait jour ces dernières années, tant en Guyane Française, qu'à Surinam, pour détruire leur civilisation jugée primitive et barbare, et les fondre dans la population de la côte. Ce résultat serait obtenu notamment par l'école et l'évangélisation.

Désireux de rester ici sur le plan de la stricte objectivité scientifique, nous éviterons d'entrer dans la discussion du bien fondé de cette action, qui nécessiterait d'ailleurs un long développement. Nous nous bornerons à montrer qu'elle nous paraît vouée à l'échec :

— L'expérience de l'école a été faite depuis plus de 30 ans chez les Boni, au village de Kotika. Une demi-douzaine d'enfants, réussissant dans les études, sont partis à Surinam et ont rompu avec leur groupe d'origine. Chez les autres l'enseignement reçu n'a laissé que de faibles traces. En fait, il n'y a pas de place dans une intelligence normale pour recevoir à la fois la masse de connaissances techniques nécessaires pour tenir sa place dans la société des Noirs Réfugiés, et l'enseignement ordinaire de l'école. L'un chasse l'autre nécessairement ; or, les Boni aiment extrêmement leur vie libre sur le grand fleuve, qui leur assure des conditions matérielles de vie très satisfaisantes ;

— L'évangélisation a été menée avec persévérance depuis plus de 200 ans auprès des Noirs Réfugiés de Surinam. Elle n'a pas donné de résultats appréciables. Il en a été de même en Guyane Française de l'action menée auprès des Saramaka travaillant à proximité des communes de la côte[1], et plus récemment auprès des Boni du Haut-Maroni.

Les Boni, ainsi que nous l'avons montré, n'ont pas le sentiment d'être des païens. Ils pensent qu'ils adorent le même dieu que les chrétiens, d'une façon différente mais tout aussi valable ; ils ont le sentiment que leurs principes de morale ne sont pas inférieurs à ceux des chrétiens, qu'ils se traduisent dans la pratique par les mêmes prescriptions et sont en fait mieux obéis[2].

C'est seulement dans leur conception de leur parenté et de la famille, dans l'absence d'une vie familiale fondée sur le couple indissolublement uni, qu'ils reconnaissent vivre sous une autre loi. Mais ils ne manquent pas de remarquer que les populations des Guyanes qui professent le christianisme ne le mettent guère en pratique dans leur vie familiale : la stabilité des unions est sensiblement plus forte chez les Noirs Réfugiés.

Quant aux cultes de possession, les Boni ont le sentiment de rendre un culte de fait à des entités dont l'existence leur apparaît aussi tangible que pour nous la lumière ou la pesanteur. Ces idées sont liées à une qualité particulière de perceptions, touchant des zones profondes de l'esprit que le raisonnement n'atteint pas[3].

Ajoutons qu'une des grandes forces de la coutume des Noirs Réfugiés est la position privilégiée qu'elle donne à la femme. Les femmes, soustraites à l'influence directe des européens et des créoles, et d'ailleurs pratiquement inaccessibles à tout raisonnement, sont hostiles aux changements qui porteraient atteinte à leurs privilèges. Or, ce sont elles en fait, qui ont en main l'éducation des enfants.

Il n'apparaît donc pas possible d'« assimiler » ces populations en détruisant leur culture originale. Les tentatives inspirées par le fanatisme civilisateur n'auront d'autre résultat que de l'appauvrir, de pousser les Noirs Réfugiés à dissimuler leurs croyances, à abandonner leur art, leurs costumes, leurs chants et leurs danses, tout ce qui fait leur joie de vivre. Mais la structure sociale, solidement fondée sur la peur des ancêtres et des dieux, ne pourrait être détruite que par la violence. Il est permis d'espérer que personne ne songe à en venir là.

Pour nous qui avons vécu longtemps au milieu des Noirs Réfugiés, nous éprouvons à leur égard une profonde estime. Par leur passé historique, l'originalité des coutumes qu'ils ont élaborées, les bonnes relations qu'ils ont su créer avec les autres populations, ils ont fait la preuve de leurs facultés créatrices ; ils méritent qu'on les laisse évoluer selon leur propre voie.

(1) Non seulement les Saramaka n'ont aucune tendance à se convertir, mais ils exercent une influence non négligeable sur la population des communes. A l'Oyapok, le guérisseur des Saramaka a de nombreux consultants, et en dépit de l'interdiction du clergé, nombre de femmes assistent aux danses de possession des dieux serpents *Papa godu*.

(2) Nous rapportons ici fidèlement le point de vue des intéressés, sans porter de jugement sur sa valeur ; rappelons que leurs principes de vie ne supposent pas chez l'individu de conscience morale, et reposent entièrement sur la crainte de châtiments matériels dans la vie présente. Mais cette base même leur donne une grande efficacité pratique.

(3) On observe effectivement en Afrique Noire que là où existent les cultes de possession, les populations sont particulièrement imperméables à l'influence chrétienne. Détruits en apparence, ces cultes ne tardent pas à reparaître sous une autre forme, parfois sous une apparence chrétienne (possession par les saints).

[p.300 is blank]

[p.301]

ANNEXE

RÉPERTOIRE DE LA POPULATION DES VILLAGES BONI

au 1er janvier 1948, classée par ordre alphabétique

Classement. Le classement de la population a été fait par village de résidence.

Pour chaque femme, on a indiqué ses unions successives et les enfants qui en sont issus. Le signe † signifie décédé, le signe ≠ divorce. Le signe ≠ † signifie que le mari est décédé, mais après la rupture de l'union.

Les fiches des femmes précédées d'un astérisque * indiquent que la fiche peut être regardée comme complète au point de vue démographique (enfants vivants et décédés).

Un double astérisque ** indique que la fiche peut en outre être regardée comme complète au point de vue des mariages et divorces successifs.

Le nom de chaque individu est porté en caractère gras une seule fois, là où il peut être considéré comme résidant habituellement. La somme des noms en caractère gras donne immédiatement le chiffre de la population du village.

Les enfants de moins de 15 ans sont considérés comme résidant avec les personnes chargées de leur éducation. Si des précisions n'ont pu être obtenues à cet égard ils sont considérés comme résidant avec leur mère.

Chaque fiche porte un numéro, par exemple Dju D7, permettant de retrouver la place de l'individu dans le tableau généalogique. Dans l'exemple indiqué il faut se référer au tableau du *lo* Dju, ligne D, n° 7.

Rappelons qu'une partie des noms ont été remplacés, à la demande des intéressés, par des noms fictifs.

VILLAGE [illegible]

abréviations : SAR. = SARAMAKA
PAR. = PARAMAKA

** ○ **[illegible]** 1925 Dip. 1, F81
mère [illegible] †
père Fanié †
1er mari A... (SAR.)
○ K... 1945, élevée par ○ Sanmé, sœur de Bélé †, au village l'Enfant Perdu
2e mari M... (SAR.)
△ A... 1951, élevé par le grand oncle Dilo
○ M... 1954, élevée par sa mère
élève △ P... 1949 mère Mata (Dip 1, village l'Enfant Perdu)

** ○ **[illegible]** 1909 K2, E140
mère Lomiki
père Tabiki †
1er mari Pansa (L1, E33, village Loka) ✧
2e mari Naminé (K1, D7, village Kotika)
○ Maria 1933
○ Sonia 1936
△ B... 1948, élevé par sa mère
élève ○ M... 1954, fille de Sonia
déclare n'avoir pas perdu d'enfant.

△ **[illegible]** 1926 L5, F78
mère Tiodua
père S... (SAR.) †
a été élevé par sa mère

○ **[illegible]** 1926 K2, E147
mère Lomiki
père Tabiki †
a été élevée par sa mère
mari Dania (P1, F18, village Papaïchton)
○ E... 1950, élevée par sa mère
○ B... sept. 56

** ○ **[illegible]** 1892 K2, D130
mère Afo † ← Bina †
père Amiké † (L.)
1er Taodou (Aw. B.) †
△ † A... 1909-1922

○ Wawey [illegible]
enfant † mort à quelques jours 1907
enfant † mort à quelques jours 1911

2e mari Bayamali (Dip. I, E36, village l'Enfant Perdu)
○ † C... 1914-1934
△ Asadam 1916
△ Booki 1921
△ Akaapa 1925
† enfant mort à quelques jours 1930
○ † S... 1930-1946

pas remariée

élève △ B... 1948, mère [illegible], village [illegible]

△ **Akaapa** 192[illegible] — K3, E134
mère Afingi
père Bayamali (Dip. I)
a été élevé par sa mère

△ **Akyimai** 1924 — K3, E144
mère Lâmiki
père Tabiki †
a été élevé par sa mère

○ **Akoami** 19[illegible] — P1, F34
mère Abauya †
père
1er mari D... (PAR.) ✦
△ Bokéti 1926
2e mari A... (DJUKA) ✦
△ D... † 1935-1955
△ Nanga 1936
3e mari Mbomoolo (K1, D43, Bonivillo) ✦ 1954
6 △ W... 1950

△ **Alibi** 1936 — Dja, G18
mère Eliana
père Malapi (Aw. B.)

△ **Alisbi** 1930 — Dip. I, F5
mère Way †
père Tabiki † (Aw. B.)
a été élevé par sa mère

△ **Alifolo** 1940 — P1, G87
mère Pélui
père Muali
élevé par sa mère

△ **Amakti** 1938 — L3, F71
mère Térésa
père S... (BAR.)
a été élevé par son père

** **Asamaini** 1935 Dip. I, F7

mère Way †
père Kazal (P) † a été élevée par sa mère

mari W... (SAR.) depuis 1951
△ P... 1953
○ E... 1956
○ E... nov. 1957

△ **Asantodja** 1922 L2, F63

mère Asakundu (L
père A... (SAR.) † a été élevé par Térisa, sœur de sa mère, à Bonivilla

---

** ○ **Andikwa** 1917 lignage Peli (origine DJUKA)

mère Panta
père A... (DJUKA) † a été élevée par sa mère

1er mari Asenaba (L2, F70, village Loka) ◆
△ Sukudo 1940 , élevés par leur mère
○ Méla 1942
○ † à 4 mois 1944
○ A... 1945, élevée par Panta

2e mari Hélémau † (Dju)

3e mari A... (SAR.) ◆ en 1955
H... juin 1955

pas remariée fin 1957

** ○ **Apinda** 1922 Pl. G98

mère Aliba † ← Abenya †
père

1er mari A... †
○ A... 1942, élevée par sa mère
△ A... 1945 —
○ † à deux ans 1947-1949

2e mari Asantodja (L 2, F 63, Bonivtile)
○ A... 1949, élevée par Asakunda mère de son père, au village Loka
○ H... 1951, élevée par sa mère
△ H... 1954 —
○ F... 1956 —

△ **Asodam** 1918 K 3, E 132

mère Afilaga
père Bayamali (Dip. I) a été élevé par son père

△ **Asikipé** 1926 Pl. G 95

mère Aliba † ← Abenya †
père a été élevé par sa mère

○ **Assané 1930** Dip. I, F2
mère Manga †
père Bernadin (K, vivant à Anté-Dju)
stérile Nombreux divorces, vie irrégulière

△ **Assédjang 1937** L2, F73
mère Térèsa
père S... (SAR.) †
a été élevé par sa mère

○ **Assiné 1922** K1, E37
mère Bobey
père Amassapé (Aw. B.)
vie irrégulière, nombreux divorces
dernier mari Sintamane, (K3, E146, Bonivillle)

△ **Baala 1900** L2, E56
mère Atili †
père

** ○ **Bada 1916** Dip. I, F1
mère Manga †
père S... (DJUKA) †
a été élevée par sa mère
1er mari Alibiádé (lignage Aß) † 1940
2e mari C... (SAR.)* ♆
3e mari D... (Surinamien)
stérile prostituée ayant longtemps vécu avec des créoles à Maripasoula

---

△ **Bakuba 1941** K3, E140
mère Lémiki
père Tabiki †
élevé par Tabiki, puis à la mort de celui-ci par Lémiki

△ **Basaa 1950** K3, E150
mère Basaa †
père
a été élevé par Mimi, sa sœur de même mère.

△ **Bénnaa 1912** Pl, G61
mère Wétiti ← Donsai †
père Asa (SAR.)
a été élevé par sa mère
élève △ T... 1946, mère ? (village Loka)

△ **Bokodi 1926** Pl, G20
mère Aisseni
père D... (PAR.)
a été élevé par Donsai † (Pl, E26), vieille femme du lignage de sa mère.

△ **Booki** 1921 K3, E133
mère Afiingi
père Bayamati (Dip. I) a été élevé par sa sœur Waway

△ **Dukuman** 1900 Pt. F30
mère Abaaya †
père Mali †

dernier chef d'une fraction du lignage Papabiton (Kawina) établie au village de Pus Mofu, un peu en aval de Poniville ; abandonné depuis 1945 (?) pour maladies et dénatalité.

○ **Cécilia** 1910 Dip. I, E9
mère Monika †
père

1er mari M... (DJUKA)
1 enfant mort à quelques jours 1927

plusieurs divorces, vie irrégulière

mari L.... (DJUKA) depuis 1952

○ **Chima** 1929 lignage Poli, origine Djuka
mère Pasta
père Abani † a été élevée par sa mère

1er mari Booki ⚮ 1951

2e mari Haakaman (Aw. II.) ⚮ 1955

3e mari Pitipiti (Aw. II. I, F3)

stérile

△ **Difu** 1889 Dikan
mère Adyuba †
père

grand man des Boni

élève △ A... 1951, mère Mata, et △ L... 1947, mère Assnien

△ **Dadaya** 1933 Dip. I, F88
mère Béiti †
père Fanti † (I Dikan) a été élevé par son père

△ **Doni** 1939 Dju, G13
mère Eliana < Béniti
père Malapi a été élevé par sa grand-mère Béniti †

△ **Dyakata** 1890 Dip. I, E4
mère Monika †
père

○ **Eliana** 1914 Dju, F8
mère Béniti †
père Malobi a été élevée par sa mère

1er mari Malagé (lignage A6, c2) ψ
△ Alibi 1938
△ Dani 1939
○ Aguba 1941

2e mari N... (village Papaïsiton)
△ A... 1946. élevé par son père
○ S... 1947, élevée par Kulina, sœur de Eliana
○ S...
△ A... 1949
△ † S... 1951-1953 } élevés par Eliana
△ D... 1954
△ E... 1956

○ Eliana 1941 K3, K149
mère Lémiki
père Soudali † a été élevée par sa mère

△ Fiatiman 1908 Dju, F6
mère Béniti †
père Malobi a été élevé par la mère de son père.

△ Gaaiguia 1920 Pl, G64
mère Wétiti (vit à Hermina)
père Aza (SAR.) a été élevé par sa mère

△ Kaliawa 1925 lignage Poti (origine DJUKA)
mère Paata
père A... (DJUKA) † a été élevé par sa mère

△ Klémanti 1911 Dju, F7
mère Béniti †
père Malobi a été élevé par sa mère

•• ○ Kulina 1917 Dju, F9
mère Béniti †
père Malobi a été élevée par sa mère

1er mari Tamu (L.1, F22, village Loka) ψ

2e mari Antalia (Lapé)

stérile

élève sa nièce S..., mère Eliana, et sa nièce E..., mère Balkosa

---

△ Lébiman 1900 (K) K3, D132
mère Adaudu †
père
élève △ E... 1952, mère Kama (village Lapé T.)

○ Lémiki 1890 † K3, D130
mère Adaudu † ← Ilaa †
père

1er mari Taléki (Aw. B. 1, E45, village Loka) †

○ Aobika 1909
△ Lota 1914
○ Badu †
△ Akyinki 1924

2e mari Kwasi (Dip. 1, E1, Boniville) ⟠
△ Sintamanu 1929

3e mari Tabiki (de nouveau) † en 1955
○ Maka 1931
○ Afiefu 1935
△ Bakuba } élevés par leur mère
○ Elima 1941

pas remariée. Elle [illegible] A... 1945 mère Badu †

Fiche incomplète. A refusé de répondre sur ses enfants ?

○ **Léina** 1926 K2, F80
mère Katu
père Bodi

mari Manku (Dip. 1, F75, village l'Enfant Perdu)

stérile

Léya 1933 K2, E90
mère Kamina
père M... (DJUKA)

1er mari Alémin (Aw. B. 1, E40, village Asisi) ⟠ en 1953
○ * 1950-1952, morte à 2 ans

2e mari Z... (SAR.)

a été élevée par Katu, sœur au sens classificatoire de Kamina, puis après la mort de Katu, par le fils de celle-ci, Todo

---

○ **Lomé** 1938 L2, F74
mère Térésa
père S... (SAR.) †

a été élevée par sa mère

liaison clandestine avec Asadam (K2, E84, Boniville) ⟠ 1955
△ E... 1955 élevé par Térésa

1er mari Pitipiti (Aw. B. 1, F3, village Asisi) [illegible]n 1957
2e mari Datoy (K2, F97, village Kotika)

△ **Lota** 1914 K3, E142
mère Lémiki
père Tabiki

a été élevé par son père

△ **Madiko** 1907 K2, E89
mère Amlolo †
père ? (SAR.)

Maka 1931 K3, E146
mère Lémiki
père Tabiki (Aw. B.

mari Amakti (L2, F71, Boniville)
○ L... 1949
○ L... 1951
△ mort à quelques jours 1953
○ A... 1954
○ A... juil, 1957

△ **Makalauchi** 1936 K3, F120
mère Waway ← Afingi
père Somié (L)

** ○ **Mamaga** 1919

fille du grand man Awensay † et d'une femme indienne a été élevée par son père

mari Tolinga (P1, E11, village Papaïston) depuis 1936 ÷ fin 1957
pas d'enfant

** ○ **Maria** 1926 Dju, F11
mère Béniti †
père Malobi
a été élevée par ○ Aliki (Dju, E23) au village Asisi

1er mari Afimpay (K2, E97, village Kotika) ÷ en 1953
○ E... 1950, élevée par sa mère
○ A... 1953 id.

2e mari Baaka (P) ÷ 1956
△ A... 1957

** ○ **Marta** 1933 K3, E140
mère Achiké
père Namiadé (K)
a été élevée par sa mère

mari Dodoya (Dip. I, F88, Boniville)
○ A... 1951

△ **Mbomasio** 1911 K1, D43
mère Sasa †
père ? (DJUKA)
a été élevé par sa mère

○ **Méda** 1942 lignage Poti (origine DJUKA)
mère Amékiwan
père Amémbé
a été élevée par sa mère

mariée 1957 à Tombo (K3, F122, Boniville)

** ○ **Mimi** 1913 K3, E156
mère Baana †
père

mari Finiman (Dju, F6, Boniville) depuis 1931
○ W... 1945, élevée par ○ Baikom au village Loka
† enfant mort-né 1948

élève ○ S... 1948, mère A... (Kotika)

△ **Monpé** 1937 lignage Poti (origine DJUKA)
mère Panta
père A... (DJUKA) † a été élevé par sa mère

△ **Banga** 1936 P1, G31
mère Alasani
père (DJUKA)

△ **Baili** 1935 Dip. I, F83
mère Baili †
père Fanié † a été élevé par son père

Panta 1895 lignage Poti (origine DJUKA)
mère DJUKA de lo Dikan
père Ochi †

1er mari A... (DJUKA) †
○ Amékiwan 1918
△ Kailawa 1924
1 enfant mort à 3 ans?
○ Chima 1929
△ Monpé 1937

2e mari Somie (P1, E22, village Loka) Φ

3e mari Abani †

4e mari Zawi Φ

élève ○ A..., 1946, mère Amékiwan.

fiche incomplète

Panta est la fille d'une femme Djùka épouse du grand man Ochi †, demeurée à Boniville

---

○ **Pélai** 1903 P1, F34
mère Abanya †
père

1er mari Munki (K) Φ
△ Alifolo 1940, élevé par sa mère
○ fille † à 5 ans
△ M... 1945, élevé par sa mère

2e mari B... (DKUJA) Φ en 1952

3e mari N... (K) Φ

pas remariée

fiche incomplète

△ **Sélimana** 1926 Aw. B. I, F53
mère Namu
père A... SAH

a été élevé par Taliki †, frère de même mère de Namu, puis par Lémiki, veuve de Taliki.

△ **Sintamana** 1929 K3, E145
mère Lémiki
père Kwau (Dip. I

** ○ Santo 1936 K3, F142
mère Ashiké
père Numiedé (K) a été élevée par sa mère

mari Baala (L1, E43, village Loka)
○ M... 1954, élevée par Ashiké
○ L... 1957

△ Saïmalo 1941 lignage Poti
mère Amékiwan
père Amémbé

△ Tona 1940 P1
mère Alipay (P1, F47, village Papaïston)
père Fintiman (Dju) élevé par son père Fintiman

△ Tombé 1918 K3, E156
mère Baana †
père

** ○ Tésiea 1894 L2, E57
mère Atili †
père
1er mari A... (DJUKA) ✝
△ Amémbé 1911
† à quelques jours 1915
† à quelques jours 1918
2e mari S... (SAR.) † en 1952
○ † à 4 ans 1921-1925
△ Amakti 1926
△ Adyuka 1934
△ Awélipay 1935
2 enfants morts-nés 1936
○ Lomé 1938
1 enfant mort à quelques jours 1941

3e mari △ Aléwa (Aw. B. 1, E4, village Asisi) depuis 1954

élève △ E... 1955, mère Lomé

△ Tédo 1914 K2, F68
(K)
mère Kalu †
père Bodi (L) † a été élevé par sa mère

élève △ A... 1950, mère ? (village Apatu) et △ G... 1944

△ Toliséo 1915 K2, F68
mère Baana †
père Somié a été élevé par son père

△ Tembo 1941 K3, F128

mère Waway ← Afingi
père Akwadé (L.)

•• ∩ **Waway 1905** K3, E120

mère Afingi
père Tamlen †

1er mari Akwadé (L.)
- † enf. mort à 1 jour 1925 (?)
- † enf. mort à 1 jour 1930 (?)
- △ Mohaisachi 1936
- △ S... 1942, élevé à Kotika
- △ Tembo 1941
- ○ S... 1946, élevée par sa mère.

2e mari ? (SAR.) † pour maladie

3e mari Ernest (Aw. B. 1, E25, village Asisi)

Élève △ A... 1946, mère Siné (village Kotika)

VILLAGE L'ENFANT PERDU

△ **Abagan** 1930 Dip. I, E35
mère Ingi (village Apatou)
père Andaaye (SAR.) a été élevé par Toli (Dip. I, D44)

---

* ○ **Abéna** 1864 Dip. I, D38
mère Kotu †

père Anato †

mari Kodio (Dip. II) †
  ○ Saumé 1892
  ○ † mort-né
  ○ Bétti 1897-1950
  △ Bayamati 1895

** ○ **Afiti** 1917 Dip. I, F53
mère Pééchinu
père Nachinengé (K) a été élevée par sa mère

1er mari Garson (Aw. B. I, F7, village Asisi) ✝
  △ Akéili 1940
  △ † mort à 3 jours

2e mari Bukuman (P1, F32, Boniville)
  pas d'enfant

△ **Akéili** 1940 Dip. I, G51
mère Afiti
père Garson (Aw. B.) élevé par sa mère

○ **Aléti** 1930 Dip. I, F10
mère Djalufu
père Kide (K) † a été élevée par sa mère

mari Djoni (Kotika)
  ○ † 1 an
  ○ T... 1951
  ○ P... 1954
  △ P... oct. 56
fiche incomplète

** ○ **Anan** 1928 Dip. I, G50
mère Musinga
père Adiiso (Dju) a été élevée par sa mère

mari Topo (L1, E40, village Loka)
△ F... 1946
○ A... 1949 (Yuyu)
○ H... 1955
○ E... 1957

** ○ **Anumen** 1938 Dip. I, F85

mère Anuma
père Abanku (K)
a été élevée par sa mère

mari Awétipay (L2, F73, village Boniville)
△ A... 1957

---

* ○ **Anuma** 1895 Dip. I, E48

mère Umé †
père Lansu †

1er mari Djoy (Aw. B. I, D22, village Asisi) ✚
△ † 4 ans 1915-1919
○ † 2 ans 1917-1919
○ † morte 1re semaine 1918
○ † — — 1919
○ † — — 1920
△ † Nengé 1921
○ † Towéchi 1924

2e mari Abanku (K3, E90) †
○ Anumen 1938
○ D... 1944, élevée par sa mère

3e mari Kédé (Dip. II, F20, village Kormotibo)

** ○ **Apaisa** 1918 Dip. I, F54

mère Péechina
père Nachinengé (Kotika)
a été élevée par sa mère

1er mari Bésu (Aw. B. I, F17, village Asisi) ✚
○ Séya 1941
△ † à 2 semaines

2e mari Tyaka (L1, D16, village Lapé Tabiki) ✚

3e mari Ayaubédé (L1, E37, village Loka)

** ○ **Aelli** 1929 Dip. I, F80

mère Efina (Grasiani)
père Adingo (DJUKA)
a été élevée par sa mère

1er mari Balansi (L1, F37, village Loka) ✚
○ A... 1945
△ † 1re semaine 1947
○ † 1re semaine 1951
○ A... 1955, élevée par Efina

2e mari (?) ✚

3e mari Walchi (K3, E115, village Kotika)

---

* ○ **Asewintina** 1926 K3, E130

mère Sépélina (village Kotika)
père Fambiéa (Dip. I)
a été élevée par son père

maris successifs ? dernier mari Pikinbonia (L.)
6 enfants † avant 1 an
○ A... 1953, élevés par Alapu à Loka
○ T... 1957

△ **Babun** 1880 Dip. I, E40
mère Dika †
père Abégu (L.) †
chef du village de l'Enfant Perdu

△ **Balaudain** 1940 Dip. I, F79
mère Saumé
père Somié
élevé par sa mère

△ **Bayamadi** 1898 Dip. I, E55
mère Abéna
père Kodio †

△ **Biani** 1924 Dip. I, F76
mère Saumé
père L... (DJUKA)
a été élevé par sa mère

△ **Bonana** 1886 Dip. I, E19
mère Kaatu †
père

△ **Damdui** 1890 Dip. I, E47
mère Umé †
père Lansu †

○ **Djaindu** 1907 Dip. I, E8
mère Marie-Louise †
père ?
1er mari Kido (K) ⚲ †
○ Félié 1920
○ Aléti 1930
2e mari Gidé ⚲
3e mari A... (DJUKA) †
4e mari Kondoku (Aw. B. I, E33)
fiche incomplète. A refusé de répondre

○ **Elina** 1892 Dip. I, E44
mère Dika †
père Abégu (L.) †
1er mari Tasan (K) †
○ † 1er jour 1920 ?
△ † 1 semaine 1924
△ † 2 ans 1926
2e mari Adingo (DJUKA, père Boni, village Apetou) ⚲
○ Aséli 1929

3ᵉ mari Alota (K2, E84, village Kotika) ✝

pas remariée en janv. 58

élève ○ A... 1955, mère Aséli

△ **Fambién** 1891 Dip. I, E82

mère Matiuman †

père Lébikodio (Dip. II) †

a été élevé par son père

femme Sépélina (village Kotika)

élève △ M... 1944, mère Sépélina (K)

○ **Félili** 1930 Dip. I, F9

mère Djalufu

père Kido (K †

a été élevée par sa mère

1ᵉʳ mari Y... (DJUKA) ✝

△ † à 8 jours

△ B... 1950, élevé par la mère de son père

2ᵉ mari Monpe (lignage Poti, Bonivillo)

fiche incomplète

○ **Kodja** 1920 Dip. I, F55

mère Pecchina

père Nachinengé (K

a été élevée par ○ Dodoy †

1ᵉʳ mari Amembé (L2, F72, village Loka) ✝

○ G... † 1946-1954

○ O... 1948, élevée par sa mère

2ᵉ mari Kilo (K2, E152, village Kotika)

élève ○ F... 1954, fille de Saayé

fiche incomplète

△ **Malpa** 1911 Dip. I, F52

mère Pécchina + Dika †

père Nachinengé

a été élevé par ○ Dika †, sa grand-mère

élève △ S... 1949, mère Saayé

△ **Manka** 1921 Dip. I, F75

mère Saumé

père L... (DJUKA)

a été élevé par sa mère

Mata 1921 Dip. I, F80

mère Béita †

père Fanté † (Dikan)

a été élevée par son père

1ᵉʳ mari Fosé (L1, F33, village Loka ✝

△ P... 1949, élevé par Aboamóli, sœur de Mata

2e mari Achiké (Dju, F13, village Asisi) ⫩
† enfant mort né
○ † 1 semaine
○ † 1 mois
○ N... 1955, élevée par sa mère

pas remariée

* ○ **Musinga** 1908 Dip. I, F51
mère Péchina
père Nachinengé a été élevée par sa mère

1er mari Adiiso (Dju, F37, village Asisi) ⫩
○ Ansu 1958

2e mari Akuba (P) †
△ mort-né

3e mari Kwachi (Dip. II, E3) †

4e mari Akwadé (L1, E34, village Loka)

△ **Bangé** 1921 Dip. I, F63
mère Amasa
père Djoy (Aw. B.) a été élevé par ○ Dika † (Dip. I, D19)

○ **Péchina** 1885 Dip. I, E49
mère Dika † 1951
père Abégu (L)

1er mari Nachinengé (K1, D15)
△ mort-né 1906
△ mort à 8 jours
○ Musinga 1908
△ Melpa 1911
○ Afiti 1916
○ Apensa 1918
○ Kodja 1920
○ Saayé 1926

2e mari Agosa † (Dip. II, E31, chef du village de Kormotibo)

pas remariée

élève ○ A... 1946, mère Saayé

△ **Peisa** 1930 Dip. I, F77
mère Saumé
père L... (DJUKA) a été élevé par Toli (Dip. I, D44)

** ○ **Saayé** 1926 Dip. I, F56
mère Péchina
père Nachinengé (K)

1er mari Kwami (Dip. II, F4, village Kormotibo) ⫩ en 1954
○ A... 1946, élevée par ○ Péchina
△ S... 1947, élevé par son père
△ S... 1949, élevé par △ Melpa, frère de Saayé
{ ○ F... 1954, élevée par Kodja
{ ○ jumelle morte le jour même

2e mari Mutété (Dju, F17, village Asisi) (depuis 1957)

** ○ **Saumé** 1892 Dip. I, E53
mère Aléna
père Kodie (Dip. II) †
1er mari L... (DJUKA) ⚲ *
△ † } jumeaux décédés vers l'âge de 3 ans, 1909-1912
△ * }
△ Tabayé 1911
△ B... 1916-1918
△ Manku 1921
△ Biani 1924
△ Poleu 1930
△ Simon 1934
2e mari Somié (L.I, E32, village Loka) ⚲
△ Bakafutu 1940
3e mari Atikatikali (Dju, E19, village Asisi) †
élève ○ L... 1945, mère Aboomáki et ○ E... 1955, mère Mata.

○ **Songé** 1940 Dip. I, G85
mère Towéchi
père Pwen (L.)

○ **Siya** 1941 Dip. I, G54
mère Apensa
père Béau (Aw. B.)

△ **Simon** 1934 Dip. I, F78
mère Saumé
père L... (DJUKA) a été élevé par sa mère

△ **Tabayé** 1911 Dip. I, F73
mère Saumé
père L.... (DJUKA) a été élevé par sa mère
a élevé △ Yoni 1930, de même père et de mère DJUKA

△ **Tuli** 1876 Dip. I, D41
mère Kotu (Fafudu) †
père Anato †

** ○ **Towéchi** 1924 Dip. I, F84
mère Anusa
père Djoy (Aw. B.) a été élevée par sa mère
mari Pwen (L.I, E33, village Loka).
○ Songé 1940
○ † à 3 ans
○ E... 1945
○ T... 1950
△ A... 1954

△ **Tésuma** 1915 Dip. I, E32
mère Ingi (village Aputou)
père

VILLAGES LOKA ET LAPE TABIKI

** ○ **Abéié 1896** L1, D8 Loka
mère Duba †
père
1er mari Adiéba +
△ † mort à quelques jours 1912
○ † mort à quelques jours 1913
○ † A... † à 5 ans, 1916-1921
○ Alapu 1924
△ Deolé 1927
2e mari Adiino (Dju, F37) +

* ○ **Ablaman 1925** L1, F29 Loka
mère Akuba
père Kasun (Dip. I)
1er mari Béku (K) +
△ B... 1945, élevé par Akuba sa grand-mère
2e mari Akyénki (K3, E144, Boniville)
pas d'enfant
élève M... 1954, fille de Kasia (Dip. II-Asiai)

○ **Adoimba 1922** L1, E17 Lapé Tabiki
mère Azamani ← Asoida †
père Butu (DJUKA) a été élevée par Asoida †
1er mari Kondoku (Aw. B. 1, E22, village Asisi) +
△ M... 1948, élevé par Butu
○ †
2e mari Toñoto (K3, E157, Boniville)
○ P... 1949 élevée par sa mère
fiche incomplète

△ **Afoendo 1935** Aw. B. 1, F56
mère Namu Loka
père Konimon a été élevé par son père

△ **Afungé 1939** L1, F11 Lapé Tabiki
père Twa † ← Asamani
père Dongo † (Dip. I) a été élevé par sa mère

Afuyéti 1925 L1, F28 Loka

mère Akuba
père Kasun (Dip. I)

1er mari Dogidé †
2e mari Anoli (PAR.) †
3e mari Poupe (K1, E52, village Kotika) ✦
4e mar. Béti (Aw. B. 1, F 37, village Asisi)

élève △ D... 1943, mère Méchi (Aw. B. 1, F27) et ○ A... 1954, mère Dudu (L1, F40)

fiche incomplète.

○ **Akomédi** 1924 L1, F31

mère Paako ← Awenkina
père P... (DJUKA) † a été élevée par sa mère

1er mari Sanauman (P) *
2e mari Todo (K2, F80, Boniville)
△ F... 1954

élève △ A... 1947, mère Teké

○ **Akuba** 1895 L1, E30 Loka

mère Awénkina
père Gyampo *

1er mari Kasun (Dip. I, E3, village Kotika)
○ Yakobo 1915
△ Balanai 1918
○ Afuyéti 1925
○ Abiaman 1928
○ Dudu 1930

2e mari Kélé (Dip. II, F20, village Kormotibo)

3e mari Malo (Aw. B. 1, E46, village Asisi)
élève △ B... 1945, mère Abiaman

△ **Akwadé** 1885 L1, E28

mère Abédumi *
père Saumlobi (Itikan)
élève ▲ 1950, mère Dansayé (Dip. II, Kormotibo)

○ **Alapu** 1924 L1, E9 Loka

mère Abété
père A... (PAR.)

mari Vodé (K2, E106, village Kotika)

stérile

élève ○ A... 1953, mère Asuwéntina (village L'Enfant Perdu)

○ **Alentu** 1937 L2, G65 Lapé Tabiki
mère Angina
père Koko †
a été élevée par sa mère
mari Buma (K3, E150, village Boniville)
○ E... 1955
fiche incomplète

△ **Amambé** 1911 L2, F70
mère Térésa (village Boniville)
père A... (DJUKA)
élève △ A... 1954, mère Kilima (Asisé-Aw. B.)

○ **Ananta** 1937 L1, F30 Loka
mère Saléni
père Kwachi (Dip. II) ✦
1er mari Bénu (P2, G80, village Karmotibo) depuis 1954
△ E... 1955(?)
○ K... 1956 élevée par Saléni
fiche incomplète

△ **Annie** 1929 L2, G61 Lapé Tabiki
mère Kapééki ← Asokundu
père Tanki † (Dip. II)
a été élevé par sa mère

○ **Angina** 1914 L2, F61 Lapé Tabiki
mère Asokundu
père A... (SAR.)
1er mari Koko †
○ Alentu 1937
2e mari Ernest (Aw. B. I, E26, village Asini)
élève ○ E... 1951, fille de Paga †
fiche incomplète

△ **Antalia** 1929 L1, E19 Lapé Tabiki
mère Asamani
père Butu (DJUKA)
a été élevé par sa mère

** ○ **Apikina** 1906 L1, E7 Loka
mère Yali †
père
1er mari Naidu (K) †
2e mari G... (SAR.) ✦
△ † 1 semaine 1926
○ † 2 ans 1929-1931
△ 1937
○ Kidi 1939
3e mari Tafanié (P1, E12, village Papaisiton)

Lapé Tabiki

L1, E36

○ **[illegible]** 19[illegible]
mère Alah ?
père
1er mari A... (SAR.) † ◆
○ Kapéliki 19[illegible]
† mort à quelques jours 19[illegible]
○ † 1913-1934
○ Angina 1914
○ B... † 1916-1936
△ Simio 1920
△ Amakedja 1922
△ Makiki 1929
2e mari Ankamo (Av. II. 1, E47, village Adéi)
élève ○ A... 1949, mère Agbado (P., [illegible])

Lapé Tabiki

L1, D15

○ **Amamani** 1920
mère Ambida ?
père
mari Bobo (DJUKA)
○ Tuu † 1948-1967
○ K[illegible] 1950
△ [illegible] 1956
○ [illegible] 1952
△ Aniniyo (Ano) 1959
○ Namiso 1937
fiche incomplète.
élève △ B... 1946, mère Kama, et ○ C... 1953, mère Namiso

Loka

L1, D33

○ **Awtabima** 1870
mère Makuya ?
père
1er mari Gyampo ?
○ Panko 1890
○ Figo † 1893-1900
○ Akuba 1895
△ Kopimon 1900
○ Mélika 1904
△ Pwon 1907
○ Mámá 1911
2e mari Fémili ?
3e mari Kwau (Ldp. I, F3, village Apaka) ◆

Loka

L1, E37

○ **Agaukédé** 1911
mère Chi
père K... (DJUKA)
élève △ T... 1954, mère Ata (village [illegible])

Loka

L1, F19

△ **Bode** 1933
mère Sabial
père Kwachi (Lp. II, ?
a été élevé par sa mère

△ **Basia** 1934 LI, D43 Loka
mère Ché
père Adam (P) †
a été élevé par sa mère

** ○ **Baïkam** 1934 Dip., F30 Loka
mère Bémiti †
père Haïsié (Dip. I, Loka)
a été élevée par son père au village Loka

mariée vers 1944 avec Bouma (K2, E34, village Kotika)
○ K... 1945 élevée par Kalina, sœur de Baïkam, à Boniville
○ A... 1950
△ † 1951-1955
△ A... 1955
○ E... sept. 1957

élève ○ W... 1946 mère Mimi (K, Boniville)

△ **Bakaad** 1918 LI, F27 Loka
mère Akuba
père Kodio †

** ○ **Bia** 1894 LI, D6 Loka
mère Bési (Opua) †
père

mari Abéda (KI, D84, village Kotika)
○ Tuita 1926
△ Pikinbania 1934
△ Téïom 1933

élève △ W... 1954, mère Mili (village Papéïdon)

△ **Bein** 1893 (?) Lapé Tabiki
DJUKA, mari de Assauni, établi depuis longtemps à Lapé-Tabiki.

élève ○ F... 1949, mère Kasua et △ K... 1947, mère Adaïnsha

** ○ **Ché** 1888 LI, D84 Loka
mère Makuya †
père
1er mari K... (DJUKA) ✦
† mort à quelques jours 1909
△ Ayeshédé 1911

2e mari Adam (P) †
△ Tiboyon 1914
△ † à 2 ans 1916-1918
○ Yeuna 1918
△ Topo 1920
○ Modu 1928
○ Koko 1930
△ Basia 1934

pas remariée

élève △ F... 1948, mère Anou (village L'Enfant Perdu)

Dédé 1937 L1, F46 Loka
mère Sèlita
père Dyakala (Dip. I) a été élevé par son père

** ○ **Doti** 1934 L1, F36 Loka
mère Panko
père Sewen (P)

1er mari Himi (Dip. I, F76, village l'Enfant Perdu)
△ E... 1955 élevé par sa mère

(n'a pas perdu d'enfant)

** ○ **Do** 1930 L1, F28 Loka
mère Saldai
père Kwachi (Dip. II) † a été élevée par sa mère

1er mari Saiyo (Dip. I, F58, village L'Enfant Perdu) ⌽
2e mari Kwami (Dip. II, F4, village Kormotibo) ⌽ en 1957
○ † le 1er jour 1955
3e mari Abèdu (K1, D28, village Kotika)

△ **Dumé** 1937 L1, E10
mère Abèbé
père Adifiba a été élevé par sa mère

** ○ **Dudu** 1930 L1, F40 Loka
mère Akuba
père Kasau (Dip. I) a été élevée par Yakobo, sœur de sa mère

mari Sèikaman (Aw. B. 1, F53, Bonniville)
○ † 1947-1953, morte à 6 ans
△ † 1950-1953, mort à 3 ans
○ A... 1954, élevée par ○ Afeyéli, sœur de sa mère
△ E... 1955

○ **Ema** 1929 L1, F18 Lagé Tabiki
mère Kama ← Assamani
père Lèkéman (K) a été élevée par sa mère

mari Akambi (K2, F66, village Kotika)
pas d'enfant

△ **Fébèle** 1937 L1, F8 Loka
mère Apèlèku
père Naèdu (K)

Fané 1917 L1, F33 Loka
mère Panko
père P... (DJUKA) a été élevé par sa mère
enfant O... 1950, mère Gbea (village Papaichton)

○ **Sula** 1941 L1, F12 Lapé Tabiki
mère Tuu † ← Asamani
père Dongo †
élevée par Kama, sœur de sa mère

△ **Kaléfa** 1953 L1, F48 Loka
mère Mélila
père Dyukata (Dép. I)

** ○ **Kama** 1920 L1, E16 Lapé Tabiki
mère Asamani
père Belu

mari Léhiman (K3, D90, Boniville)
○ Elina 1939
† avant 1 an 1940
○ M... † 1942-1945
○ S... 1944 élevée par sa mère
○ B... 1946 — par Asamani, sa grand-mère
○ F... 1949 — par Belu, mari de Asamani
△ K... 1952 — par son père, Léhiman, à Boniville
△ † à 8 jours 1954
△ A... sept. 1956

** ○ **Kapéliki** 1909 L1, F80 Lapé Tabiki
mère Asakunda
père A... (SAR.) †

1er mari E... (DJUKA) ◆
○ Yunda † 1927-1937

2e mari Tonki (Dép. II) †
1 enfant mort à quelques jours 1928
△ Anaio 1929
○ Pugo † 1930-1951

3e mari Madéko (K3, E80, Boniville)

élève ○ T... 1948, mère Yunda †

○ **Kapé** 1917 L1, F50 Loka
mère Saléni
père Kwachi (Dép. II) †
a été élevée par Saléni
1er mari N... (DJUKA) ◆
△ 1935 † à 3 semaines

fiche incomplète

** ○ **Kidi** 1929 L1, F8 Loka
mère Apiléa
père G... (SAR.)
a été élevée par Abéka, sœur de sa grand-mère maternelle.

mari Djani (K) ◆ janv. 57
△ A... déc. 58

** ○ **[illegible]** 1920 I.I, F40 Loka
mère Chii
père Adam (P) † a été élevée par sa mère

mari Amdeau (K3, E34, Boniville)
△ B... 1948, élevé par ○ Afiimi, mère de son père, à Boniville
△ T... 1950
△ † Kula † 1952 à 6 mois .
○ A... 1954
○ E... sept. 56

[illegible] 1930 I.I, I31 Loka
mère Awénkine
père Gyampo †

△ **[illegible]** 1926 I.I, E16 Lapé Tabiki
mère Asamani ← Asséda †
père Hulu a été élevé par son père

○ **[illegible]** 1920 I.I, E41 Loka
mère Chii
père Adam (P) † a été élevée par sa mère

1er mari D... (PAIL) ⊕ †
△△ †† 2 jumeaux morts-nés 1946
△ B... 1947
△ A... 1949, élevé par Yuana

2e mari S... (SAIL) ⊕
△ † 1950-1954

3e mari Malapi (lignage A8, c3, village Asisi)
○ K... † 1956 à 6 mois
○ B... 1955
△ L... 1957 (début)

élève ○ E... 1947, mère ○ Chimbo (K)

[illegible] 1945 Dip. I, F30 Loka
mère Agun † ← Fafudu
père Pariman † (Lapé) a été élevé par son père au village Loké, demeuré là ensuite.

[illegible] 1937 I.I, E80 Lapé Tabiki
mère Asamana
père Hulu a été élevée par sa mère

1er mari Kakum (Dip. II) †
○ Gelino 1952, élevée par Asamani

2e mari Arbiké (Dju, F12, village Asisi) depuis 1954
○ 1956 † à 3 mois
○ E... 1957

[illegible] 1919 I.I, F27 Loka
mère Sakau
père Kwacha (Dip. II) † a été élevée par sa mère

mari Yéaman (Dip. I, E28, village l'Enfant Perdu)
pas d'enfant

fiche incomplète

○ **Héché** 1922 (?) Aw. B. 1, E27 Loka
mère Akamina †
père Kodio † 1953 a été élevée par son père, réside à Loka
1er mari F... (DJUKA) ⌽
△ D... 1943 élevé par ○ Afuyéti
△ A... 1946
△ A... 1950
2e mari Tombé (K2, E158, Bonéville)
○ A... 1952
○ A... 1955
○ D... 1956

fiche incomplète

** ○ **Hélia** 1904 L1, E21 Loka
mère Awénkine
père
1er mari Dyakata (Dip. I, E4, Bonéville) ⌽ 1954
○ Téké 1924
△ Déési 1927
△ Kabila 1929
2e mari Kwata (K2, E108, village Kotika)

n'a pas perdu d'enfants.

élève △ S... 1945, △ E... 1950, △ F... 1956, mère Téké, et △ G... 1948, mère Chifalon, village Asisi

---

○ **Hémé** 1911 L1, E24 Loka
mère Awénkine
père Gyampo †
1er mari Saisi (K1, D40, village Kotika) ⌽
2e mari A... (DJUKA)
○ A... 1948 élevée par son père

fiche incomplète

** ○ **Baba** 1927 Aw. D. 1, F57 Loka
mère Nama (Aw. B.)
père Konimon a été élevée par Akuba, sœur de son père
mari D... (P) † 1955
pas d'enfant

pas remariée fin 1957

** ○ **Pasho** 1890 L1, E30 Loka
mère Awenkine
père Gyampo †
1er mari P... (DJUKA) †
△ Tamu 1911
○ † à 5 ans 1912-1918

△ Pasé 1916
○ Ahoumédi 1914
△ † P... 1921-1949
2e mari Sauvan (Pl. E7, village Papaïchton) ✝
○ Doté 1934
3e mari Alsin (E2, E84, village Kotika)

élève ○ H... 1950, mère Doinsa (Papaïchton)

△ **Palliki** 1936 LI, F10 Lapé Tabiki
mère Twa † ← Assensi
père Dongo †
a été élevé par sa mère

△ **[illegible]** 1924 LI, E2 Loka
mère Mito - Broaj †
père Afédé K
a été élevé par sa mère

△ **Papa** 1880 LI, E33 Loka
mère Abédoumi †
père
chef du lignage Lapé

△ **Poma** 1909 LI, F33 Loka
mère Awankian
père Gyaango †

○ **Régina** 1936 Dip. I, F3 Loka
mère Minan †
père Papa
a été élevée par Papa au village Loka
mari Tyolo (Dip. II, F48, village Aséti-Djan)
pas d'enfant

Sabini 1893 LI, F35 Loka
mère Abédoumi †
père
1er mari Kwachi (Dip. II) †
△ Tiago 1916
○ Kayé 1917
○ Moyam 1919
[illegible] 1921
Hanim 1923
Doinsa † 1927-1956
○ Assenia 1927
△ Sangodagimi 1941
2e mari Matobi (Dip. II, E30, village Loka)
pas d'enfant

fiche incomplète

△ **Sangodagimi** 1941 LI, F31 Loka
mère Sabini
père Kwachi (Dip. II) †

△ **Sinda** 1919 L1, F62 Lapé Tabiki (?)
mère Assikundu ← Aïtti
père A... (SAR.) †
a été élevé par sa mère
élève △ E... 1960, mère Amélia (village Asisi-Aw. B.)

△ **Sété** 1886 Li, D12 Lapé Tabiki
mère Asaïda †
père

△ **Soumé** 1891 Li, E22 Loka
mère Abédumi †
père

** ○ **Tandina** 1936 Aw. B. 1, F30 Loka
mère Yoshi †
père Abo (Dju) †
a été élevée par Méché, sa sœur, à Loka
mari Tingo (L1, F25, village Loka)
△ T... 1952
○ H... 1954
○ D... 1956

△ **Tamu** 1911 Li, F22 Loka
mère Pasko ← Awaskina
père P... (DJUKA) †

** ○ **Téké** 1934 Li, F44 Loka
mère Mélita
père Dyakata
1er mari Hébiman (Dju, E15, village Asisi Dju) ⊕ †
△ C... 1945, élevé par Mélita
△ A... 1947, élevé par Akamédi
2e mari B... (DJUKA) ⊕
△ M... 1950, élevé par Mélita
3e mari Baïna (Dip. II, O27, village Asisi-Dip. II)
△ C... 1952, élevé par son père
○ K... 1953, élevée par son grand père paternel
○ † morte-née 1954
○ F... 1956, élevée par Mélita
Observation : Téké n'élève aucun de ses enfants

△ **Tétou** 1933 Li, E3 Loka
mère Bita ← Béni †
père Afété (K)
a été élevé par son père

△ **Tingo** 1915 L1, F25 Loka
mère Saloni
père Kwachi (Dip. II) †

** ○ **Tutti** 1916 L1, E1 Loka
mère Bita ← Béni (Opon) ←
père Afété (K)
a été élevée par sa mère

mari Aléni (Dip. II, G20, village Kormotibo)
○ Toloumam 1936
△ A… 1942, élevé par son père

élève △ B… 1954, fils de Toloumam

△ **Tapa** 1930 L1, E40 Loka
mère Chli (Afayéli)
père Adam (P) †
a été élevé par sa mère

○ **Toloumam** 1936 L1, F1 Loka
mère Toïli ← Bilo ← Beni
père Aléni (Dip. II)
a été élevée par sa mère

mari Koniami (Aw. B. I, G1, village Asisi-Dju)
△ B… 1954 élevé par Toïli sa grand-mère
△ D… 1956

n'a pas perdu d'enfants.

△ **Tyoia** 1900 L1, D16 Lapé Tabiki
mère Asoida †
père

○ **Taana** 1918 L1, E39 Loka
mère Chli (Afayéli)
père Adam (P) †
a été élevée par sa mère
1er mari Wénu (Dju, F38, village Asisi-Dju)
a perdu 1 enfant
2e mari Anumé (Dip. II, F42, village Asisi-Dip. II)

élève A… 1949, fils de Madu

fiche incomplète

** ○ **Tabeia** 1915 L1, F38 Loka
mère Akuba (Lia)
père Kodio (Dip. I)

1er mari Liki (Aw. B.) †

2e mari Namiadé (K1, D7, village Kotika)

stérile

VILLAGE ASISI-DJU

△ **Achébé** 1933 Dju, F13
mère Asoso † 1955
père Déhé †

△ **Adiliso** 1897 Dju, F37
mère Aliki ← Aba †
père Basili chef du lignage Dju

* ○ **Adyaba** 1902 Dju, E19 †
mère Sapihé †
père Samaiobi † (Dikan) a été élevée par sa mère
1er mari W... (DJUKA)
2e mari M... (DJUKA)
○ † à 2 ans 1925-1927

** ○ **Afalla** 1930 origine DJUKA
mère ? (DJUKA)
père I.... (DJUKA)
mari Antaiya (L1, E19, village Loka) ⚭ élevée chez les Dju avec son frère de même
○ L... 1953 père Féni, par Tini (Dju, F1), mère de Féni

** ○ **Agaba** 1941 Dju, G14
mère Kliona
père Malapi (lignage AS) a été élevée par ○ Lénga (Dju, F36)
mariée en 1957 avec Pabiki (L1, F70, village Loka)
divorcée fin 1957, vie irrégulière début 1958.

○ **Alata** 1941 Dju, G6
mère Ata ← Wima
père Ayambédé (L1) élevée par sa mère
mari Adimi (K2, F84, village Kotika)

* ○ **Aliki** 1868 Dju, E23
mère Aba †
père
maris successifs? dernier mari Y... (SAR.)
○ Lénga 1895
△ Adiliso 1897
△ Wénu 1906
△ Loko 1910
plus 6 enfants morts dans les premières semaines

△ **Amounma** 1938 Dju, F22
mère Ména † ← Ursula
père Kido † (K)

* ○ **Ala** 1910 Dju, F2
mère Wima *
père
1er mari Madéko (K2, E60, village Boniville) ɸ
2e mari Ayaubodé (L1, E37, village Loka)
enf. † 1938 (?) avant 18 mois
enf. † 1939 (?) avant 1 an
○ Alata 1941 } élevées par leur mère
○ K... 1945 }
○ Y... 1951 élevée par son père à Loka
1 jumeau † à 2 mois
enfant 1953 à 3 semaines

élève ○ B... 1948, mère Buba (Dju, G1)

○ **Awali** 1896 Dju, E10
mère Ursula
père
1er mari Awéni (lignage Ali) ɸ
2e mari Agibolou (Mésio), (Aw. B. 1, E21, village Asisi)
stérile

** ○ **Baawé** 1909 Dju, E13
mère Ursula
père Amusupé † a été élevée par sa mère
1er mari Basfu (L2, E58, Boniville) ɸ
2e mari Pwina ɸ
3e mari V... (SAI)
stérile

△ **Bernadin** 1885 K1, D62
mère Kokobo † (village Kotika)
père ? (Dju) a été élevé par son père à Asisi-Dju
vit avec sa femme Kukusu (Dju)

○ **Buba** 1924 Dju, G1
mère Tini • Wima †
père I... (DJUKA) a été élevée par Wima
mari S... (SARA)
○ B... 1948, élevée par ○ Ala (Dju, F2)
△ † à 5 mois en 1946 ?
fiche incomplète

○ **Dabina** 1917 Dju, G45
mère Lénga ← Alüki
père

1er mari ? (DJUKA) +
2e mari Bodon (Aw. B. 1, F4)

stérile

** ○ **Dachini** 1919 Dju, F16
mère Diana
père

1er mari Amèmbé (L8, F72, village Loka) +
△ Léya 1941 élevé par sa mère

2e mari Yofé (K2, E106, village Kotika) +
○ O... 1943, élevée par sa mère
○ † 1re semaine 1945
○ † 1re semaine 1947
△ † 1re semaine 1949

3e mari Adam (lignage A8, e7, village Asisi)
○ T... 1954

○ **Diana** 1892 Dju, E9
mère Ursüla
père Amuseupé † (Aw. B.)

1er mari Pay +
○ Dachini 1917

2e mari A... (SAR.)
△ Mutété 1925
△ Fraga 1929

3e mari F... (DJUKA) +
△ Faawé 1935
△ T... † à 1 an 1937 ?
△ I... † à 6 mois 1939 ?
△ † mort à 1 mois 1940 ?

Série incomplète

△ **Faawé** 1935 Dju, F19
mère Diana ← Ursüla
père E... (DJUKA) a été élevé par son père

** ○ **Péléla** 1927 Dju, G41
mère Dondo † ← Anna †
père

mari Akodo (Aw. B. 2, E55, village Asisi)
△ † 1re semaine 1944
○ A... 1946, élevée par ○ Tikichi
○ ○ jumelles †† 1re semaine 1948
○ A... 1949
○ ○ jumelles †† 1re semaine 1951
○ A... 1954

△ **Pini** 1930 Dju, G3
mère Tini ← Wima †
père L... (DJUKA) a été élevé par sa mère

△ **Fraga** 1929 Dju, F10
mère Diana ← Orsule
père A (Sar.) a été élevé par sa mère

△ **Kéwina** 1936 Dju, G10
mère Yéchi ← Wima †
père Topi † a été élevé par sa mère

△ **Kouiami** 1935 (?) Aw. B. 1, G1
mère Embaki †
père P... (DJUKA) a été élevé par son père, vit avec les Dju.

○ **Kukuma** 1890 ? Dju, F40
mère Bumma †
père
mari Bernardin (K1, D69, vivant avec elle à Asisi-Dju)

pas d'enfant vivant
élève ○ **Tédkili** 1941, fille de Ména †

fiche incomplète : a refusé de répondre.

○ **Lénga** 1888 Dju, F36
mère Aliki
père ?

maris successifs ?
○ Dabina 1917

a perdu 7 enfants âgés de 1 à 5 ans

△ **Léya** 1941 Dju, G28
mère Dachimi
père Amémbé a été élevé par sa mère

Loka 1910 Dju, F39
mère Aliki ← Aba †
père

△ **Matété** 1927 Dju, F17
mère Diana ← Ursule
père A... (SAR.) a été élevé par sa mère

○ **Paana** 1930 Dju, G2
mère Tini
père L... (DJUKA) a été élevée par ○ Aliki (Dju, E23)
mari Béna (Aw. B. 1, F37, village Asisi) ⊕ en 1952

△ P... 1947, élevé par Kyéti, mère de son père, à Asisi
○ A... 1950

n'a pas perdu d'enfant

femme de mauvaise réputation ; vie irrégulière.

** ○ **[illegible]** 1928 Dju, E36
mère Apikiwan †
père a été élevée par ○ Tini (Dju, F1)
1er mari Abéni (Aw. B. 1, F49, village Asisi)
○ † à 8 jours 1943
△ B... 1944, élevé par Tini (Dju, F1)
○ E... 1948, élevé par sa mère
2e mari Todo (K2, F69, Boniville) depuis 1952
○ L... 1950, élevée par sa mère
enf. † à 2 jours 1956

△ **[illegible]** 1933 Dju, F25
mère Amali † ← Ursûla
père Sofé (L.) a été élevé par son père

** ○ **Pikò** 1911 Dju, F28
mère Anna †
père
1er mari Bukuman (P1, F32, Boniville) +
2e mari Djoy (Aw. B. 1, D22, village Asisi) +
3e mari Baafu (L2, E58, Boniville)
stérile

** ○ **Sam** 1930 Dju, E27
mère Apikiwan † ← Amapé †
père P... † (Aw. B.) a été élevée par ○ Kulube, mère de son père.
1er mari Béku (K) +
B... 1949 élevé par sa mère
2e mari Kaliawa (lignage Poli, Boniville) +
E... 1951
○ K... † 1953-54
3e mari Ainutu (K2, F60, village Kotika)
○ L... juin 1956

△ **[illegible]** 1932 Dju, G48
mère Dondo † ← Anna †
père

△ **[illegible]** 1915 Dju, E14
mère Ursûla
père Amaaupé †

** ○ **[illegible]** 1941 Dju, F24
mère Kukusa
père a été élevée par sa mère
1er mari Améutuu (Aw. B. 1, F40, village Asisi)
G... oct. 57

○ **Tédem 1923** Dju, G40
mère Dondo † ← Anne †
père a été élevée par sa mère

1er mari Tolloto (K3, E157, Bonivilla) +

2e mari Dooté (L1, E10, village Loka)
△ † à quelques jours 1946 (?)

élève † A... 1946, mère Félicia.

Tim [illegible] Dju, F1
mère Winsa †
père

mari ? (DJUKA)
† † 2 enfants morts avant 1 an
○ Bube 1924 ?
△ † mort-né
○ † 1 jour
△
○ morts 1re semaine
△ Féni
○ Pasua 1930

élève △ B... 1944, mère Pamasa (Dju, E28)

Tyolo 1919 Dju. II, F40
mère Alawenchi †
père

○ **Ôreála** 1870 Dju, D3
mère Seamawi †
père ?
maris successifs ?
△ Abo † 1898-1957
△ † mort à 1 mois
○ Diana 1893
○ Awali 1895
○ † Ména 1905-1946
○ † Amali 1907-1940
○ † Baawé 1909
△ Sosoman 1915
△ † Hébiman 1918-1952

△ **Wéna** 1908 Dju, F38
mère Aliki
père

Yachi 1938 Dju, F23
mère Ména † ← Ôreála
père Kislo † (K a été élevé par son père

Yaha 1870 SARAMAKA
Saramaka vivant depuis très longtemps dans le lo Dju ; mari de Aliki

* ○ **Tédéli 1912** Dju, F3
mère Wima
père Toli (Dip. I)

1er mari Topi †
△ † Kéwéna 1938
△ † 4 jours 1940
△ † 3 jours 1941
△ † 1946-1950
△ † à 1 an 1944

2e mari Akyaba ✝

élève △ L... 1948 et △ E... 1950, mère Apuku †

VILLAGE ASISI-AWARA BAKKA

Abéni 1912 Aw. B. 1, F49
mère Nama
père A... (DJUKA) †
a été élevé par △ Antonu, frère de Nama

○ **Abenkina** 1900 Aw. B. 1, F31
mère Kakyé
père Muso (Dip. I) a été élevée par sa mère
1er mari Kragu (Dju, F10, village Asisi) +
2e mari Bosfo (Aw. B. 1, E31, village Asisi) +

stérile

pas remariée fin 1957
(femme de mauvaise réputation, vie irrégulière)

○ **Abeyu** 1936 Aw. B. 2, E83
mère Saanéti
père Kondoku (Aw. B. 1, a été élevée par Saanéti
1er mari Tabayé (Dip. I, 73, village L'Enfant Perdu) +
2e mari Féni (Dju, G3, village Asisi-Dju)
△ P... 1953 élevé par Saanéti
○ L... 1955 ,
○ T... 1957 ,élevés par leur mère

n'a pas perdu d'enfant

△ **Adam** 1922 lignage Aß, c7
mère Eméina †
père créole de Surinam a été élevé par sa mère Eméina †

○ **Adimouman** 1941 Aw. B. 2, E88
mère Saanéti
père Kondoku (Aw. B. 1) élevée par sa mère

○ **Agibidou** 1900 Aw. B. 1, E31
mère Akoumina †
père

Agyman 1933 Aw. B. 1, F20
mère Kyéla
père Aléwa a été élevée par Aléwa, son père
1er mari Atukwé +
mari Pétii (KI, E50, village Kotika) †

3e mari Makiki (L2, P64, village Asisi)
△ K... déc. 56

élève ○ S... 1952, mère Lébiminki

** ○ **Akuné** 1909 Aw. B. 2, E70
mère Anéta
père Pééyon † a été élevée par son père

1er mari Ngutè (K3, D104, village Kotika) ÷
△ Félini 1929
○ Summa 1931
△ D... 1946, élevé par Anéta
△ A... 1945, élevé par sa mère
○ G... 1948, élevée par sa mère

2e mari Poopu (Dip. II, E7, village Kormotibo)
△ L... 1948 élevé par sa mère
△ R... 1950
△ F... 1953

n'a pas perdu d'enfant

---

* ○ **Akiaki** 1933 Aw. B. 1, F77
mère Yochi †
père A... (DJUKA) a été élevée par ○ Titi (Aw. B. 1, E18)

mari Akaapa (K3, E134, Boniville)
△ S... 1955 élevé par sa mère

△ **Akodo** 1930 Aw. B. 2, E56
mère Emma
père A... (DJUKA) a été élevé par sa mère

△ **Alémin** 1917 Aw. B. 1, E40
mère Akumuyé †
père D... (DJUKA) a été élevé par sa mère

élève △ A... 1949, mère Yundu † (village Lapé T.)

△ **Aléma** 1892 Aw. B. 1, E4
mère Kuluko †
père

○ **Aleia** 1915 Aw. B. 1, E38
mère Mali †
père ? (créole Surinamien) a été élevée par ○ Aliki (Dju-Asisi)

1er mari Yénimu (Dip. I, E22, village L'Enfant Perdu)
△ Amontana 1939

2e mari L... (DJUKA)
n'aurait pas perdu d'enfant ?

aurait eu des unions de courte durée avec Numindé et Sonkini

élève ○ A... 1953, mère Lébimay

fiche incomplète

** ○ **Amélia** 1922 Aw. B. 1, F19
mère Kakye
père Sémie (I.)

1er mari Baïma (Dip. II, G27, village Asisi) +
△ B... 1943, élevé par Kakyé
△ Y... 1945, élevé par Kakyé

2e mari Sinda (L2, F82, village Lapé Tabiki
○ A... 1947, élevée par sa mère
△ * 1re semaine 1949
M... 1950, élevé par son père à Lapé-Tabiki

élève △ A... 1956, mère Alaka ?

Amédasu 19[illegible] Aw. B. 1, F40
mère Alicia
père Yémuma (Dip. I) a été élevé par sa mère

Aminto 1924 Aw. B. 2, E74
mère Anéta *
père Péyson * a été élevé par sa mère

△ **Amaupé** 1947 Aw. B. 1, E3
mère Kalula *
père

Anéta 18[illegible] Aw. B. 3 ([illegible])
mère [illegible] (DJUKA
père (venue résider au village de son mari)

mari Péyson (Aw. B. 1) *
* 1 semaine 1897
* 1 semaine 1898
Kaspalé 1899 ?
* 1 an ½ 1900
* Papay 1902-1942
△ * Pwina 1904-1954
△ Ayouma émigré en pays Djuka
○ * Akané enterré en pays Djuka
○ * Apéyé ? à 20 ans 1907-1927
Akanta 1909
Killina 1912
△ Galmu 1915
Aminto 1922

élève D... 1913, mère Akanké, et △ T... 1951, mère Sumuna

△ **Antoma** 1900 Aw. B. 1, 47
mère Adinman
père

Apaki 1940 Aw. B. 1, F34
mère Kakye
père Maso (Dip. I) a été élevée par sa mère

○ **Aginda** 1912 Aw. B. 1, F16
mère Kakyé
père A... (BAR.) a été élevée par sa mère
1er mari Apuyu (lignage Tolma, village Papaïsiton) ◆
○ S... † à 5 ans
○ Tewi 1937
△ † 1re semaine
2e mari Kwami (Dip. II, F4, village Kormotibo) ◆
pas d'enfant
3e mari Fonti (K1, D34, village Kotika) ◆ en juillet 57
fiche incomplète

△ **Amikya** 1929 Aw. B. 2, E85
mère Saanéti
père Kondoku (Aw. B. 1) a été élevé par Kondoku

○ **Awana** 1941 Aw. B. 1, G50
mère Léna ← Nama
père Dalano (L.) élevée par Nama, sa grand-mère

△ **Awini** 1885 lignage A8, e12
mère Tonéla †
père
élève △ F... 1952, mère Soéé

** ○ **Aydkuman** 1911 Aw. B. 1, F8
mère Titi
père Yoosi †
1er mari Kolimon (K1, E12, village Kotika-Aboenassoenga) ◆
○ Kapechi (Néné) 1931
† 1934-1936 mort à 16 mois
† 1937-1939 mort à 2 ans
○ Doma 1941 élevée par sa mère
2e mari △ A... (DJUKA) ◆
† 1946-1948 mort à 2 ans
3e mari T... (DJUKA) ◆ en 1953
△ A... 1952 élevé par sa mère

△ **Baakaman** 1928 Aw. B. 1, F12
mère Titi
père Yoosi † a été élevé par sa mère

△ **Badon** 1920 (?) Aw. B. 1, F4
mère Liki † ← Kalaba
père Salông a été élevé par sa grand-mère Kalaba

** ○ **Bakishi** 1927 Aw. B. 1, F29
mère Kyêti
père Aléwa (Aw. B. 1) a été élevée par sa mère
mari Anato (L2, G61, village Lapé Tabiki)
stérile

Béma 1922 — Aw. B. 3, E73
mère Akune ? ← Préyou
père

1re mari Pilipili (Aw. B. 1, F2, village Asisi)
○ † à 8 ans 1943-1951
○ † à 2 ans 1949-1953

2e mari Maïso (Aw. B. 1, F43, village Asisi)
○ B... 1946

△ **Béna** 1914 — Aw. B. 1, F17
mère Kakyé ← Akoumba ?
père A... (SAR.) ?
a été élevé par sa mère

Béti 1927 — Aw. B. 1, F37
mère Kyéti
père Aléwa (Aw. B. 1)
a été élevé par sa mère

Biya 1923 — Aw. B. 1, F11
mère Titi
père A... (DJUKA)
a été élevée par sa mère

1re mari Dondo (lignage A8, d6)
○ A... 1951 élevée par Titi

2e mari Abienne (P1, G65, village Papaïchton)
○ B... élevée par Titi

fiche incomplète

Bodio 1930 (?) — Aw. B. 1, E31
mère Maïi ?
père

Bodé 1941
mère Titi
père A... (DJUKA)
élevé par sa mère

Bodyu 1941 — Aw. B. 1, F46
mère Irma ← Akumaye ?
père A... (DJUKA) ?
élevé par sa mère

Bugi 1915 — Aw. B. 1, F41
mère Irma ← Akumayé ?
père Soumayuka
a été élevée par Akumayé.

1er mari B... (SAR.) ◆
△ Dondé 1939

2e mari Flotinman (Djo., F8, Benzdorp)
pas d'enfant

élève ○ D... 1949, sa sœur.

** ○ **[illegible] 1929** Aw. B. 1, F43
mère Irma ← Akoumayé †
père A... (DJUKA) a été élevée par Irma, sa mère
mari Déési (L1, F45, village Loka) depuis 1947
△ O... 1948, élevée par [illegible], mère de son père (L.)
△ E... 1951, élevé par Irma
○ H... 1954, élevée par sa mère

○ **Dama 1941**
mère Ayékoumou
père Kalimou (K) élevée par sa mère

* ○ **Défina 1931** origine DJUKA
mère ? (DJUKA)
père vit avec son mari
mari Ìtaha (Aw. B. 1, F45, village Asisi)
○ † à 3 mois en 1956

○ **Dea 1931** Aw. B. 1, F56
mère Yachi †
père P... † (DJUKA) a été élevée par Alaka, sœur de Yachi
mari Aminia (Aw. B. 3, E74, village Asisi)
△ S... 1957

△ **Doudi 1920** Aw. B. 1, G40
mère Bagi
père B... (SAR.) a été élevé par sa mère

△ **Dopia 1918** Aw. B. 1, F9
mère Titi
père A... (DJUKA) a été élevé par sa mère
élève △ A... 1950, mère Déhani (village Asisi-Dip. II)

△ **Doudo 1931** lignage AS, 46
mère Saisia † ← Kadine
père Amoumpé (Aw. B. 1) a été élevé par sa mère

** ○ **Emma 1895** (?) Aw. B. 5, D85
mère Abéli †
père
1er mari (?)
2e mari A... (DJUKA) ◆
△ Akodo 1920
○ Déési † 1923-1956
△ S... † 1928-1949
○ Kolaka 1932

3e mari Tyako (L.1, D18, village Loka)
○ Fakima 1937
△ T... † à 3 ans 1940-1943

4e mari Samié (L.1, E22, village Loka)

pas remariée

élève △ T... 1954, mère Fakima et ○ A... 1948, mère Déné †

△ **Enquié** 1890 (?)
mère Andia (?)
père Pêéyan †
a été élevé par son père à Aslsi-Aw. B,

△ **Ernest** 1906 Aw. B. 1, E25
mère Akuamina †
père

○ **Fakima** 1937 Aw. B. 2, F61
mère Emma
père Tyako (L.)
a été élevée par sa mère

mari Naïli (Ap. I, F62, Bonbville
△ T... élevé par Emma
○ A... mars 1957

○ **Filini** 1929 Aw. B. 3
mère Akoma... Andia
père Ngako (K.)

△ **Gaïma** 1915 Aw. B. 2, K72
mère Andia
père Poovang †
a été élevé par sa mère
vit chez les DJUKA le plus souvent

△ **Gaoma** 1910 Aw. B. 1, F7
mère Elia
père Yandi †

élève E... 1939, mère Oka (Papaïchton)

○ **Irma** 1897 Aw. B. 1, E37
mère Akumayé †
père †

1er mari Sonoyaka †
○ Hugi 1915
△ † à 1 semaine 1917

2e mari A... (DJUKA) † en 1951
○ P... † à 2 ans 1918-1920
○ mort-née 1920
△ Kaima 1921
△ P... † à 15 ans 1925-1940
○ Chitaima 1926
○ Lawa 1930

△ B... 1941, élevé par sa mère
○ E... 1943, élevée par sa mère
○ D... 1948, élevée par sa sœur aînée Bugi

3e mari Adiisa (Dju, F27, village Asisi)
élève △ B... 1951, fils de Chilisine

** ○ **Kaïdé** 1892 Aw. K. 1, E16
mère Akimina †
père —

1er mari A... (SAR.) ◆
○ Apinsia 1913
△ Bimo 1914
△ T... † 1917-1934, mort à 17 ans

2e mari Somié (L1, E22, village Loka) ◆
○ Amélia 1922
△ D... † 1923-1938, mort à 15 ans

3e mari A... (DJUKA) ◆
△ Papaïsy 1925

4e mari Méta (Dip. I, E16, village Apatu) ◆
○ Abenkina 1928
△ P... † 1931-1935, morts à 4 ans
△ D... † 1933-1936, mort à 3 ans
△ Tyakula 1937
○ Apaïd 1940, élevée par sa mère

pas remariée
élève △ K... 1950, mère Wilhelmina, △ S... 1943 et △ T... 1945, mère Amélia

---

* ○ **Kilina** 1913 Aw. B. 2, E71
mère Amélia
père Péèyan †

1er mari K... (DJUKA) ◆
○ Médilé 1937
○ **Mamoun** 1941, élevée par sa mère

2e mari Amémié (L2, F70, village Loka)
○ K... 1951, élevée par ○ Summa, nièce de Kilina
△ A... 1954, élevé par son père au village Loka
△ S... juillet 56

n'a pas perdu d'enfant

** ○ **Kolaïa** 1933 Aw. B. 2, E30
mère Emma
père A... (DJUKA) a été élevée par ○ Sonsoti, sœur de sa mère

1er mari Kékélé ◆
2e mari Atuuta (K2, F80, village Kotika) ◆
3e mari Déli (Aw. B. 1, F37)
○ A... 1951, élevée par ○ Kyéli, mère de son père

△ **Kondoka** 1903 Aw. B. 1, E22
mère Akamina †
père
chef de la Awara Bakka

△ **[illegible] 1940** lignage Ad, a3

mère [illegible]

père Y... (DJUKA)

a été élevé par sa mère

** ○ **Kyéti 1901** Aw. B. 1, E20

mère Nali † ← Apoina †

père

mari Aléwa (Aw. B. 1, E4) ◆

- △ P... † à 2 ans 1915-1917
- △ P... † à 2 ans 1919-1913
- ○ † à 3 ans 1922-1925
- △ Béti 1927
- ○ Agyasu 1933
- ○ Dakiashi 1937

2e mari ○ Paskali (créole de Surinam) ◆

3e mari Sauman (Dju. E14) ◆

élève △ P... 1946, mère Penna, Dju-Adiai, et ○ A... 1951, mère Kolodo (Aw. B. 2)

△ **Loma 1926** Aw. B. 1, F44

mère Irma ← Akumaye †

père A... †

a été élevé par sa mère

○ **Lébiaug 1930** Aw. B. 1, F36

mère Nama

père Kouiman (L.

a été élevée par sa mère

1er mari Nunga (P1, G31, Bonieville) ◆

- ○ A... 1952 élevée par ○ Aïsin (Aw. B. 1, E30)
- 1 mort-né

2e mari Makalouchi (K2, F120, Bonieville) ◆

- ○ † à 5 mois 1956
- △ A... 1957

fiche incomplète

** ○ **Lébiamaki 1931** Aw. B. 1, F37

mère Yaochi †

père Dandu

a été élevée par ○ Akamina †

mari Abagou (Dju. 1, E35, village L'Enfant Perdu)

- △ G... 1949, élevé par sa mère
- △ A... 1951, élevé par sa mère
- ○ S... élevée par ○ Agyasu (Aw. B. 1, F30)
- ○ E... 1956

○ **Léna 1923** Aw. B. 1, E38

mère Nama

père A... (SAR)

mari Balaomi (L1, F37, village Loka)

- ○ Awasa 1941, élevée par Nama
- ○ † 10 mois 1950-1951

△ **[illegible]** 1950 Aw. B. 1, F49
mère [illegible] ← Akamayé †
père A... (DJUKA) a été élevé par son père

△ **[illegible]** 1950 L2, F94
mère [illegible] ← [illegible] †
père A... (SAR.) † a été élevé par son père à [illegible]-Aw. B

** ○ **[illegible]** 1905 lignage A5, 415
mère Sali ← Toutia
père [illegible] † a été élevée par sa mère
1er mari Akwali (Dip. 11, F7, village [illegible]) ɸ
pas d'enfants
2e mari [illegible] (Dip. II, G27, village Asisi-Dip. II) ɸ en 1949
△ † à 1 mois
○ B... 1945, élevé par ○ Sali
△ B... 1950, id
3e mari Gaimo (Aw. B. 2, K71, village Asisi) en 1956
pas d'enfant
Observation : femme de mauvaise réputation ; vie irrégulière de 1949 à 1956.

△ **[illegible]** 1950 lignage A6, a3
mère [illegible] † ← Afi †
père

△ **[illegible]** 1955 Aw. B. 1, K46
mère Adiaman †
père

** ○ **[illegible]** 1937 Aw. B. 2, F90
mère Kilina
père K... (DJUKA) a été élevée par sa mère
mari Kopo (Dip. II, G23, village Asisi) depuis 1954
stérile

** **[illegible]** 1914 Aw. B. 1, F50
mère Noma
père a été élevée par sa mère
pas mariée

** ○ **[illegible]** 1895 ? Aw. B. 1, E40
mère Adiaman †
père Kwamina (Dju) †
1er mari A... (DJUKA) ɸ
△ Abéni 1912
○ Noma 1914
○ † L... 1916-1930
2e mari A... (SAR.) ɸ
○ Naémi 1919

○ Léan 1953
△ Bélikamon 1956

3ᵉ mari Kasimon (L1, E31, village Loka)
○ Lébimoy 1929
○ † à 2 mois 1932
△ Afoonde 1935
○ Noka (Amoiéti) 1936 } établis au village Loka
○ † à quelques jours 1939

élève △ E... 1949, mère Noémi

---

* **Bini** 1931 Aw. B. 1, G7
mère Ayékamon
père △... (DJUKA)

mari Sonlafo (Dju, G42, village Adsé-Dju)
○ F... † à 2 mois 1952
△ † mort-né 1954

** ○ **Bolmi** 1918 Aw. B. 1, F51
mère Nama
père A... (SAR)

1ᵉʳ mari Todo (K2, F3a, Bonneville) ◆
△ † avant 1 an 1942
△ G... 1944, élevé par Todo à Bonneville
△ W... 1947, élevé par sa mère
△ M... † 1949-1952

2ᵉ mari Gaimo (Aw. B. 3, E72, village Adsé) ◆
△ K... 1949, élevé par Nama

3ᵉ mari A... (DJUKA) ◆
{ △ A... 1952, élevé par sa mère
{ ○ jumelle † à 1 an

4ᵉ mari Kwami (Dip. II, F1, Kormotibo), depuis avril 1957

** ○ **Pandi** 1927 [illegible] A8, d13
mère Sali
père Agliédon — a été élevée par sa mère
mari Pataka (Dju, F75, village Adsé-Dju)
△ S... 1955

△ **Papadi** 1941 Aw. B. 1, G8
mère Embeki †
père créole — a été élevé par Kaloko †, son arrière grand-mère maternelle

---

△ **Papakay** 1926 Aw. B. 1, F30
mère Kakyé
père A... (DJUKA) — a été élevé par sa mère Kakyé

△ **Pikipiki** 1921 Aw. B. 1, F3
mère Liki † ← Kaloko
père A... (DJUKA) † — a été élevé par △ Bernardin (Adsé)

° ○ **[illegible]** 1905 Aw. B. 2, D20
mère Abêlí †
père
mari Kandoka
○ Abeya 1928
△ Dolo † 1929-1938 (?)
△ Amikya 1939
○ Adiimaman 1941
△ † à 1 an 1943
élève △ P... 1953, mère Abeya

°° ○ **[illegible]** 1900 lignage Aß, a13
mère Tométa †
père
1er mari Aminimon (L) ◆ †
△ T... † à 8 ans, 1920-28
○ Nani 1925
2e mari Amampé (Aw. B. 1, E3, village Asisi) ◆
3e mari Agiñdan (Aw. B. 1, E31, village Asisi) ◆ (?)
○ Pamiki 1937
élève ○ B... 1946 et △ B... 1950, mère Nani

○ **[illegible]** 1920 lignage Aß, a3
mère Baleka † ← Emina
père
1er mari Y... (DJUKA) ◆
△ Kaimuman 1940, élevé par sa mère
2e mari Djani (Aw. B. 2) †
3e mari Nétali (K) ◆
○ B... 1946, élevée par sa mère
4e mari Tabayé (Dip. I, F73, village L'Enfant Perdu)
△ E... 1957
fiche incomplète

°° ○ **[illegible]** 1936 lignage Aß, a23
mère Bsakauman † ← Tométa
père Manu (Dip. II, Kormotibo) a été élevée par △ Awéni, oncle maternel de sa mère
1er mari Pílí (L) †
2e mari Abéni (Aw. B. 1, F49)
△ A... 1953, élevé par son père
△ A... déc. 1956

°° ○ **[illegible]** 1921 Aw. B. 1, F16
mère Titi
père Adingo (Dip. I) a été élevée par sa mère
1er mari Awéni (lignage Aß, a12, village Asisi) ◆
△ K... 1947, élevé par sa mère
△ F... 1952, élevé par son père
△ † à 1 semaine 1954
2e mari Kaliawa (lignage Poti, Bonivilla)
△ S... 1955

---

* ○ **Sanuma** 1931 Aw. B. 3, F81
mère Akandá ← Anéla
père Ngaté (K) a été élevée par Anéla

mari Kabita (L1, F46, village Loka)
△ † à 1 an 1949
○ Y... 1951, élevée par Anéla
△ S... fin 1956

élève ○ E... 1951, mère Kilina

△ **Tabou** 1907 Aw. B. 1, E36
mère Akumayé †
père vit le plus souvent au pays DJUKA

** ○ **Titi** 1890 Aw. B. 1, E18
mère Akamina †
père

1re mari Yondi †
△ Gaman 1909
△ † à 6 mois
○ morte-née
○ Ayékuman 1912
△ † à 2 jours 1914
△ † à 1 semaine 1916

2e mari Adingo (Dip. I) ◆
△ Dopia 1918
○ Sodi 1921
○ Biyo 1923
△ Baakuman 1929
un enfant † avant 1 an (?)

3e mari Djaki (L) ◆ †

4e mari A... (DJUKA) ◆
△ Daulé 1940
△ K... 1943

pas remariée

élève ○ A... 1951 et ○ B... 1951, mère Biyo, ○ F... 1946, mère Ola, village Papaïchton

---

○ **Tuni** 1937 Aw. B. 1, G15
mère Apinda ← Kakye
père Apuyu a été élevée par sa mère

mari Musu (K)
○ M... 1952 } élevés par leur mère
○ N... 1957 }

fiche incomplète

△ **Tyaknin** 1937 Aw. B. 1, F88
mère Kakye
père a été élevé par sa mère

VILLAGES KORMOTIBO ET ASSISI-DIPELU II

I) Kormotibo

△ **Akwali 1915** Dip. II, F7 Kormotibo
mère Moshi-Moshi † ← Kwéyiuman
père Papa (L.)
élève △ A... 1946, mère Gon (Papaïchton)

△ **Akmain 1890** lignage A8, b3 Kormotibo
mère Afi †
père

** ○ **Akuma 1880** Dip. II, E1 Kormotibo
mère Kwéyiuman
père Sémisali (P)
1er mari K... (DJUKA)
△ † 1 mois 1897
○ † Pélikana 1899-1948
△ † 1901-1918
2e mari Kanal (P) ◆ †
△ C... † 1905-1958
△ Kwami 1908
3e mari B... (DJUKA) †
△ Bélibi 1920
4e mari P... (créole) ◆

** ○ **Apalin 1893** † Dip. II, F9 Kormotibo
mère Moshi-Moshi †
père Papa (L.)
mari M... (village Papaïchton)
† enf. mort 1re semaine 1927
† enf. mort — 1928
† enf. mort — 1939
† enf. 1940
† enf. 1941 —
○ M... 1943, élevée par sa mère.
△ S... 1950 ⎫
○ B... 1953 ⎬ élevés par leur mère.
△ S... 1955 ⎪
○ L... oct. 1957 ⎭

△ **Bélibi 1920** Dip. II, F5 Kormotibo
mère Akuma
père M... (DJUKA) a été élevé par sa sœur Pélikana †

\ **Béna** 1928 P2, G80
mère Ninga
père Aguli (lignage Tolmo) †

* ○ **Bongo** 1902 Dip. II, E8 **Kormotibo**
mère Kwéyinman †
père Lébikwaku (Dju) † a été élevée par sa mère

mari Tolingo (P1, E11, village Papaïchton) ◆
△ † à quelques mois
△ † Sankolu 1934-1940

pas remariée

** ○ **Dounayé** 1918 Dip. II, G17 **Kormotibo**
mère Nanny †
père Nanso (P)†
1er mari A... (DJUKA) ◆

2e mari K... (DJUKA) ◆
○ A... 1948, élevée par Uman, sœur de Dounayé
△ † à quelques mois
△ A... 1950, élevé par Akwadé au village Loka
○ K... 1953

Dolchiman 1934 lignage A8, d15 **Kormotibo**
mère Magdaléna
père Léon (P) † 1954 a été élevé par sa mère

△ **Dukwé** 1936 lignage A8, d19
mère Magdaléna
père Léon (P) † 1954 a été élevé par sa mère

** ○ **Gongolou** 1937 lignage A8, d18
mère Magdaléna
père Léon † a été élevée par sa mère

mari Tapie (Djuka, lignage Tolmo, village Papaïchton)
○ E... nov. 57

△ **Kédé** 1896 Dip. II, F20 **Kormotibo**
mère Akalou †
père Kanya (Dju) † a été élevé par sa mère

△ **Kwami** 1908 Dip. II, F4 **Kormotibo**
mère Alama
père Kazal (P) † a été élevé par sa mère

** ○ **Léola** 1925 Dip. II, **Kormotibo**
mère Pétikona † — Alama
père K... (DJUKA) †
1er mari Yusu (P1, E15, village Papaïchton) ◆

2e mari Tofoto (K3, E187, Boniville) +
○ † à 2 jours 1945

3e mari T... (DJUKA) +
△ E... 1948, élevé par sa mère
△ D... 1951, élevé par sa mère

4e mari Bankaman (Aw. B. 1, F12, village Asisi)
△ T... 1953
○ A... janv. 1957

○ **Magdaléna 1912** lignage Aß, c20 **Kormotibo**
mère Tonéta †
père

mari Léon † 1953
△ Dutchiman 1934
△ † à 3 ans 1951-1954
△ † à 2 ans 1951-1953
△ T... 1952
△ B... 1956
○ Nauda 1935
○ Gongolon 1937
△ Dokwé 1939
△ S... † 1941-1943
○ † 1943-1946
○ S... 1944
○ H... 1949
△ B... 1951

élève △ G... 1942 mère Bankauman †
pas remariée fin 1957

Observation : Magdaléna a élevé elle-même tous ses enfants

△ **Banu 1906** Dip. II, E8 **Kormotibo**
mère Kwéyiuman †
père Lâbikwoku † (Dju, Asisi) a été élevé par son père

○ **Nauda 1935** lignage Aß, d16 **Kormotibo**
mère Magdaléna
père Léon † a été élevée par sa mère

mari Dodo (Papaleion)
△ † 1953-1956

○ **Binga 1899** P2, F70 **Kormotibo**
mère Alobikyé †
père Alámin (lignage Aß)

maris ? dernier mari Aguli (lignage Aß) † 1957
△ † 1re semaine 1920
△ † 1re semaine 1922
△ † 1re semaine 1924
○ † 1er jour 1926
△ Bénu 1929

Poupa 1903 Dip. II, F7 Kermotibo
mère Kudyluman †
père Lébikwaku

Chef du village Kermotibo

○ **Umaa** 1915 Dip. II, G15 Kermotibo
mère Nanay †
père A... [illegible] a été élevée par sa mère
1er mari Anémbé (I.2, F79, village Loka) ⊕
2e mari Mangolo (lignage Tolma, village Papolaton)
† à 2 ans 1947-1949
élève A... 1948, mère Dennayé

2° Asisi-Dipèlu II

Akaasi 1939 Dip. II Asisi-Dip. II
mère Kaula + Sesés
père Loka (Dip a été élevée par sa mère
mari Papakay (Aw. II. 1, F23, village Asisi) depuis 1955
○ **B**... 1956

△ **Anamé** 1907 Dip. II, F42 Asisi-Dip. II
mère Afenda †
père Dalibéhi † (Dip. I a été élevé par son père

△ **Adési** 1910 Dip. II, G20 Asisi-Dip. II
mère Pilé †
père Agoléba (P1, Papolaton a été élevé par son père
élève △ **A**... 1942, mère Tafli (village Loka

△ **Baina** 1945 Dip. II, G27 Asisi-Dip. II
mère Saery
père Mato (Aw. II a été élevé par son père
élève △ **C**... 1951, mère Téké (village Loka)

○ **Bédahi** 1930 Dip. II, G22 Asisi-Dip. II
mère Pilé †
père Agobéda (P1 a été élevée par sa mère
1er mari Adam (lignage Afi ⊕
2e mari Dapia (Aw. II. 1, F9, village Asisi) ⊕
△ A... 1952, élevé par son père à Asisi
○ **A**... 1955
L... 1957

Chichita 1938 Dip. II, G24 Asisi-Dip. II
mère Pilé †
père Agoléba

1er mari Mangolo (I. Taina) ♦
2e mari Maipa (Dip. I, F88, village L'Enfant Perdu) ♦
3e mari K... (DJUKA)

stérile

** ○ **Kania** 1917 Dip. II, G26 Asisi-Dip. II
mère Séèy †
père Mato †

1er mari Modéko (K2, E20, Boniville) ♦
2e mari Loka (Dju, F29, village Asisi)
○ Amefa 1939
△ † 1944-1946
○ E... 1949
○ O... 1952
○ † mort-né 1955
○ A... 1954, élevée par sa mère
○ M... 1954, élevée par Abienman à Loka

3e mari Tamu (L1, F32, village Loka) ♦

** ○ **Kibaga** 1933 Dip. II, G31 Asisi-Dip. II
mère Kania ← Séèy
père Loka a été élevée par sa mère

1er mari Banu (P2, G80, village Papaïchton) ♦
2e mari Simon (Dip. I, F76, village L'Enfant Perdu)
△ H... 1952
△ P... 1954

n'a pas perdu d'enfant

△ **Kapo** 1936 Dip. II, G28 Asisi-Dip. II
mère Séèy †
père Mato a été élevé par son père

** ○ **Tama** 1922 Dip. II, G29 Asisi-Dip. II
mère Séèy †
père Mato a été élevée par sa mère

1er mari Dyakala (Dip. I, E4, Boniville) ♦
2e mari Andéèyé (P1, G28, Papaïchton)
○ I... 1955

élève ○ S... 1949, mère Tyoko

** ○ **Tyoko** 1920 Dip. II, G30 Asisi-Dip. II
mère Séèy †
père Mato

1er mari Sindu (L2, F69, village Loka) ♦
○ A... 1942, élevée par sa mère
○ S... 1949, élevée par Tama, sœur de Tyoko
○ † à 4 mois
○ Y... 1951

2e mari Dodo (K1, E16, village Kotiko)
△ A... 1953
○ E... oct. 1957

VILLAGE PAPAÏSTON

△ **Abiname** 1922 P1, G66
mère Wétili
père

△ **Adam** 1915
mère ? } origine incertaine
père ?

Adouda 1937 P1, H61
mère Mama ← Wétili
père

mari B... (DJUKA)
△ T... 1953
△ A... 1955

a été élevée par Dennai ?, son arrière grand-mère maternelle.

Aguélia 1880 P1, K1
mère Aguese ?
père

élève △ A... 1945, mère Apasiohi
Observation : se souvient d'avoir eu 10 à 12 ans au moment de la mort du grand man Anato (1891).

Agodoumou 1931 P1, F10
mère Anouiou ← Ela
père Kédé (Dip. II)

a été élevée par Kamen, sœur de sa mère.

mari Pulon (Dip. ?

stérile (?

fiche incomplète

Agounté 1939 P1, F6
mère Ouéla ?
père

a été élevé par son oncle Soroun.

○ **Aloumaman** 1936 P1, F21
mère Ubere ← Ela
père Poupu (Amisé) (Dip. II

a été élevée par sa mère

mari Soulamana (K3, E145, Boniville) depuis 1952
○ † 2 jours 1953
△ † 1 semaine 1954
△ S... 1956

** ○ **[illegible]** 1910 P1, F45
mère Ayaba †
père a été élevée par sa mère
1er mari Kwata (Kö, E100, village Kotika) ÷ en 195?
○ Dopi 1929
○ † 1930-1945
△ † 8 mois 1931
○ Maina 1933
○ † 1 semaine
○ Bonki 1936
△ Bula 1940 élevé par son père
△ G... 1946
2e mari W... (créole)
élève △ A... 1952, mère Alipay.

** ○ **[illegible]** 1919 lignage Tolma (BAKABUCHI)
mère Fushi ← Tolma
père a été élevée par Tolma
1er mari Agupa (P) †
△ Tapié 1936
2e mari Aléni (Dip. II, G20, village Asisé-Dip. II)
○ Sasso 1939
○ K... † à un an 1940
△ A... 1945, élevé par △ Agodébo (P1, E1)
△ B... † 1948-1952
△ P... 1950, élevé par △ Apayu, oncle de sa mère
△ † à 3 ans 1951-1954
△ † à 2 ans 1951-1953
△ T... 1953
△ B... 1955

△ **Apayu** 19?1 lignage Tolma (BAKABUCHI).
mère Tolma ← Mazinaman
père Agodébo (?)
élève △ P... 1950, mère [illegible]

** ○ **[illegible]** 189? P1, E10
mère Ela
père Fanté †
1er mari Adiko (Dju, F37, village Asisé-Dju) ÷
2 enfants † avant 1 an
○ Bétai 1923
○ Gon 1927
○ Kokoye 1929
2e mari Kédé (Dip. II, F20, village Kormotibo) ÷
○ Agodéoman 1931
△ Dodo 1933
3e mari Aguli (lignage Tolma, village Kormotibo) ÷ † en 1957
○ Dénéya 1939
○ Magi 1941, élevée par sa mère
△ K... 1947, élevé par le grand mon Défu à [illegible]
4e mari repris Kédé

Atigne 1922 P1, F47
mère Ayaku †
père
a été élevée par sa mère
1er mari Fintiasun (Dju, F6, Boniville) ♂
△ † à 2 mois 1938
Tasa 1940, élevé par son père à Boniville
○ B... 1947, élevée par sa mère
2e mari Ernest (Aw. B. 1, E26, village Asisa
△ A... 1952, élevé par Apikuta

Bélé 1934 P1, F18
mère Oben ← Efo
père Poupa (Dipéla 1)
a été élevée par Oben
mari Pikinbosia (L1, E2, village Lape Tabiki) depuis 1954
pas d'enfant.

Béndya 1929 P1, F12
mère Asanten ← Efo
père Aguti † 1 Toina
élevée par Ma Toina
mari Alichi (Dip. 1, F5, Boniville)
pas d'enfant

Bonki 1936 P1, G42
mère Apitaka ← Ayaku
père Kwala (h ← △ Loka †
élevée par Kukuna (Asisi) sœur de Loka
mari Faso (Dju, F19, village Asisi-Dju
K... 1955

Bétsi 1923 P1, F7
mère Asanten ← Efo
père Adiso Dju
a été élevée par Asanten
mari Apaya lignage Toina, village Papaïdon
P... 1943
† à 2 ans
† à 1 an
A... 1954
B... 1955
A... 1957

Béfu 1940 P1, G43
mère Apikuta ← Ayaku †
père Kwala
élevé par son père

Dodo 1933 P1, F11
mère Asanten ← Efo
père Kodé (Dip. 1)
a été élevé par Toinasé, frère de sa mère
élève T... 1951, fils de sa sœur Kokoyo

** ○ **Dagi** 1920 P1, G40
mère Apikulu ← Ayaka †
père Kwata (K) a été élevée par Ayaka †

mari Temu (L1, F20, village Loka) ϕ
△ M... 1950, élevée par ○ Paoko, mère de son père, au village Loka
△ † 1953-1956

△ **Duda** 1949 P1, F18
mère Oben ← Efa
père Poepu (Anizèt) (Dip. II) a été élevé par Tolinga, frère de sa mère

---

** ○ **Efa** 1875 P1, D4
mère Gaboudu †
père

1er mari Fanié (Dikan, Bonivilla) †
△ Umansoso † à 2 ans
{ ○ Asenian 1896
{ △ jumeau † à quelques mois

2e mari Dapau (Dju, Asini) ϕ
△ Tolinga 1901
△ Tafanié 1903
○ Oben 1906
○ A... † 1909-1920

3e mari Adaudé (L1, Loka) †
○ Kamen 1912
△ Galime 1916
△ Yusa 1920

---

* ○ **Endia** 1937 P1, F3
mère Gaila †
père a été élevée par Agodébo
1er mari Pilipili (Aw. B. 1, F3, village Asini) ϕ
2e mari Loko (Dju, F39, village Asini-Dju)
stérile

△ **Galime** 1916 P1, E15
mère Efa
père Dapau (Dju) † a été élevé par son frère Tolinga

** **Esa** 1927 P1, F8
mère Asenian ← Efa
père Adiloo (Dju) a été élevée par △ Agodébo

1er mari Akwali (Dip. II, Kormotibo) ϕ 1953
○ A... 1946, }
△ A... 1948, } élevés par leur mère
○ E... 1950 }
○ P... 1954 }

2e mari Béku (K) ϕ

n'a pas perdu d'enfant

Hélène 1919 Pl. F2
mère Ocila *
père — a été élevée par Ela
1er mari Alemia (Aw. II 1, E40, village Asisi) +
2e mari Maipa (Dip. I, F52, village L'Enfant Perdu)
3e mari Baliki (Dip. II, F5, Kormotibo)
C... 1953
L... 1955

Kamen 1922 Pl. E14
mère Ela *
père Adoudé * † — a été élevée par son père Adoudé
1er mari Papay *
2e mari Yéssoum (Dip. I, E22, village l'Enfant Perdu
T... 1949, élevé par Tafanié
3e mari Adam (lignage Tabas, village Papaaton
○ A... 1955
○ † à 1 mois 1957
élève B... 1942, mère Oban

Kahago 1929 Pl. F9
mère Aseulen
père Adossi (Dyn. Asan
1er mari Yasma (Dip. II, Asisi, † 1962
† à quelques mois
A... 1948, élevée par sa mère
T... 1951, élevé par Dodo, frère de sa mère
2e mari Gayom † en 1956
3e mari Tingo (L.I. F25, village Loka

Kanzala 1942 Pl. G1
mère Wilelmina * Asoda
père Monzalo (L. I-dam — a été élevée par sa mère
mariée 1954 avec Dalanti (L. Loka
A... 1954

Kwaku 1894 Pl. F60
mère Asoka *
père — vit à Bonndorp

Mazi 1940 Pl. F13
mère Assolou * L.L.
père Agudi (Dip. II — a été élevée par sa mère
mari Afonyé (L.I, F11, village Loka)

Malau 1933 Pl. G41
mère Apikolo
père Koiida *
mari Moma (Dip. II, E8, Kormotibo — a été élevée par sa mère
H... 1953
E... 1955

△ **[illegible] 1886** lignage Tolma (BAKABUCHI)
mère Tolma ← [illegible]
père Agodila (?)

** ○ **[illegible] 1937** P1, F80
mère Oben ← Ela
père Poepu (Anisé) (Dip. II) a été élevée par Ela
mari Tolma (L1, E2, village Loka)
△ W... 1954, élevé par Bita, mère de son père, au village Loka

---

** ○ **Oben 1916** P1, E13
mère Ela
père Dupau † (Dju)
1er mari Poepu (Dip. II, E7, village Kormotibo) ◆
△ Dudu 1929
△ † à 3 ans 1931-34
○ [illegible] 1933
○ † à 2 jours 1935
○ Mili 1937
○ Akosman 1939
○ N... 1942, élevé par Kasma, sœur de sa mère
○ E... 1944, élevée par sa mère
2e mari Faé (L1, F22, village Loka)
△ O... 1950, élevé par son père à Loka
△ T... 1957

** ○ **Gadi 1929** P1, F46
mère Ayaka †
père Nialéni (BAKABUCHI) a été élevée par son père
mari Garson (Aw. B. 1, F7, village Asisi)
△ † 1945-1947
○ F... 1946, élevée par Titi, mère de son père, à Asisi
△ B... 1949, élevé par son père à Asisi
△ † 1950, mort à 1 semaine
○ E... 1951
△ D... 1954

** ○ **Pali 1906** P2, F71
mère Alabikuré †
père
1er mari Bobi ◆
2e mari Monti (K) ◆
3e mari Maipa (Dip. 1, F32, Village L'Enfant Perdu)
[illegible]

△ **Borna 1886** (?) P1, E7
mère Ben †
père Samaloni (Dikan) †
élève ○ A... 1945, fille de Dabey (K)

○ **Susan** 1937 lignage Tuleu (BAKABUCHI)
mère Apumbdé
père Abéni (Djp. 1) a été élevée par Tofñ, 2e femme de son père
mari Abba (Dju)
○ † 1 semaine 1957 (janv.)
dite incomplète

Tubaté 1903 P1, E12
mère Ela
père Dupun †
élève A... 1945, mère Manna (P1, G80) et △ T... 1949, mère Kamun

Tapié 1926 lignage Tuleu (BAKABUCHI)
mère Apumbdé
père Agopu (P) †

Tuma 1876 BAKABUCHI
mère [illegible] ← Kwachibo
père
1er mari Gadabin ◆ †
○ Fuchi 1896
△ Mangolo 1900
Apoyu 1904
○ † à 7 ans 1903-1905
○ † Isoko 1905-1943
2e mari Maval ◆ †
3e mari Apodribu (P1, E1, village Popotitun)

Tulman 1901 P1, E11
mère Ela
père Dupun (Djp.) † a été élevé par Adam †, frère de sa mère

Wiiténum 1925 P1, F1
mère [illegible] †
père a été élevée par sa mère
mari Mangolo (1. Tuleu) ◆
○ Kumatu 1937
2e mari Ayomiya †
△ A... 1942, élevé par sa mère
△ †† à quelques jours 1943
1 enfant † à quelques jours 1945
3e mari Dewa (Au. II 1, F17, Asini)
○ S... 1947, élevée par sa mère
△ K... 1952, élevé par Kakye, mère de son père, à Asini
△ G... 1953
△ B... 1955
△ G... 1957

Tuna 1930 P1, E16
mère Ela
père †
élève △ A... 1945, mère Liloma (K, Bonnivillé)

[p.363]

BIBLIOGRAPHIE

Nous n'indiquons ici que les ouvrages se rapportant en propre à la structure sociale et à la coutume familiale des Noirs Réfugiés de Guyane.

COSTER, A. M. *De Boschnegers in de Kolonie Suriname* (les Noirs Réfugiés de Surinam).. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië, 1866, p. 1-36.

COUDREAU, Henri. *Chez nos Indiens, 4 ans dans la Guyane Française*, 1887-1891, Paris, Hachette, 1893.

CREVAUX, Jules. *Voyage dans l'Amérique du Sud*. Paris, Hachette, 1883.

GOEJE, CH. DE et VAN LIER, W. F. *Aanteekeningen over het geestelijk leven en de samenleving der Djoeka's (Aukaner Boschnegers) in Suriname* (notes sur la vie spirituelle et la société des Djuka à Surinam). Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië, vol. 99. 1940.

HERSKOVITS, M. J. *The Social organization of the Bush Negroes of Suriname*. Congrès International des Américanistes XXIII, 713-727. New York, 1928.

HERSKOVITS, M. J. et F. S. *Rebel Destiny. Among the bush negroes of Dutch Guyana.* Mc Grawhill Book Company, New York et Londres, 1934.

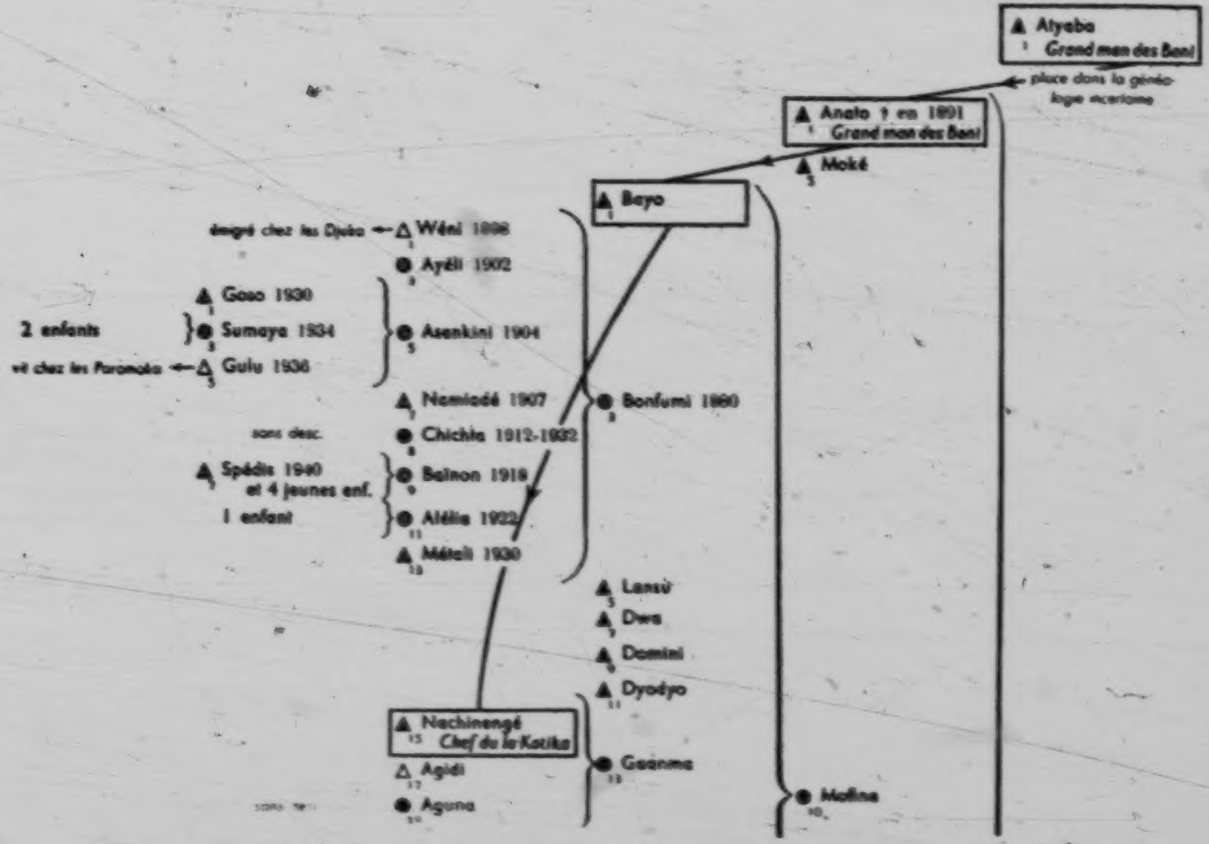
KAHN, MORTON C. *Djuka. The bush negroes of Dutch Guiana*. New York, 1931.

WONG, E. *Hoofdenverkiezing, stamverdeeling en stamverspreiding der Boschnegers van Suriname in de 18e en 19e eeuw* (élections de chefs, dissémination et répartition des tribus des Noirs Réfugiés à Surinam aux XVIIIe et XIXe siècles).
Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, vol. 97, 1938.

N. D. L. R. — Une note additionnelle du même auteur, résumant les données acquises sur l'origine des diverses survivances africaines des Noirs Réfugiés, paraîtra dans le Bulletin de l'IFAN, série B, tome XXIV, 1962.

[p.364]

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES (FRANCE)
DÉPÔT LÉGAL . 4e TRIMESTRE 1961

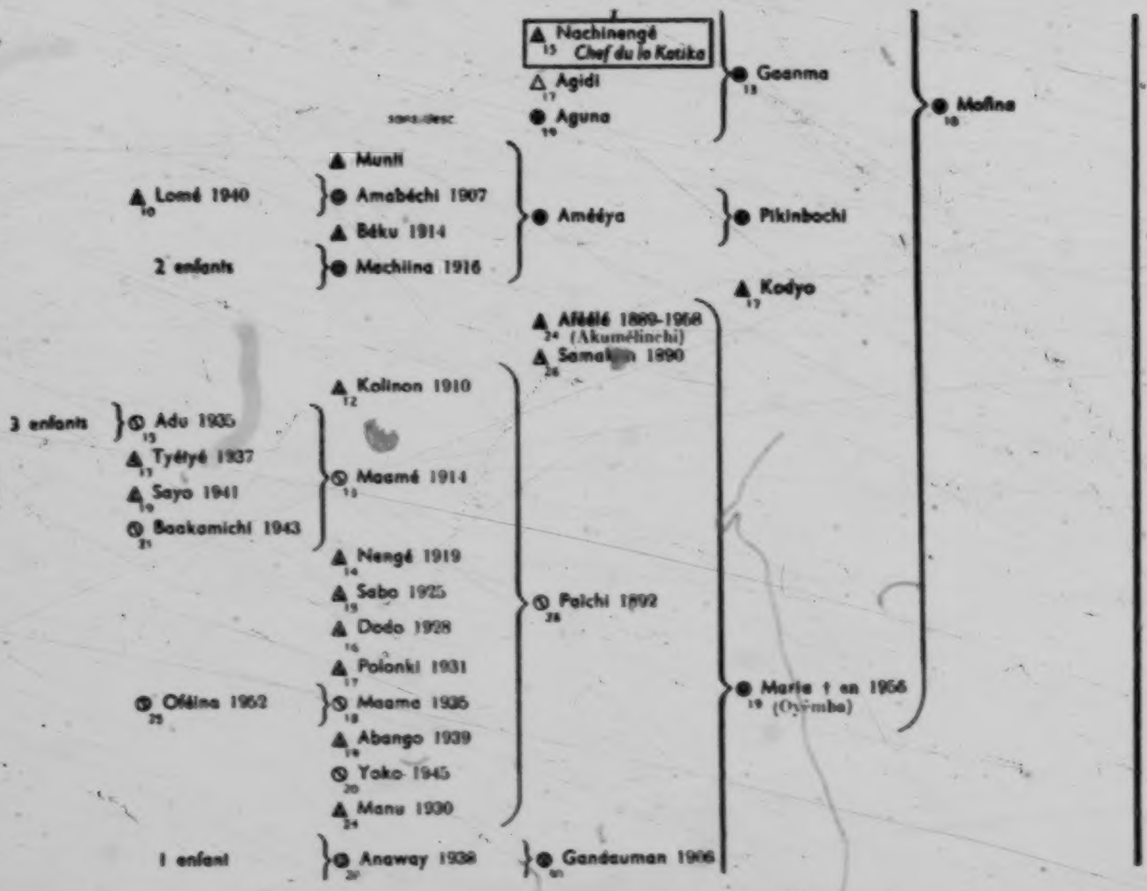

Atyaba 1 Grand man des Boni
place dans la généalogie incertaine
Anato † en 1891 1 Grand man des Boni
Moké 3
Bayo 1
Bonfumi 1880 2
Wéni 1898 1
émigré chez les Djuka
Ayéli 1902 3
Asenkini 1904 5
Goso 1930 1
Sumaya 1934 3
2 enfants
Gulu 1938 5
vit chez les Paramaka
Namiadé 1907 7
Chichia 1912-1932 8
sans desc.
Bainon 1918 9
Spédis 1940 et 4 jeunes enf.
Alélia 1922 11
1 enfant
Mételi 1930 13
Lansù 5
Dwa 7
Domini 9
Dyodyo 11
Gaanma 13
Nachinengé 15 Chef de la Kotika
Agidi 17
Aguna 19
sans desc.
Mafina 10

[End chart - A1]

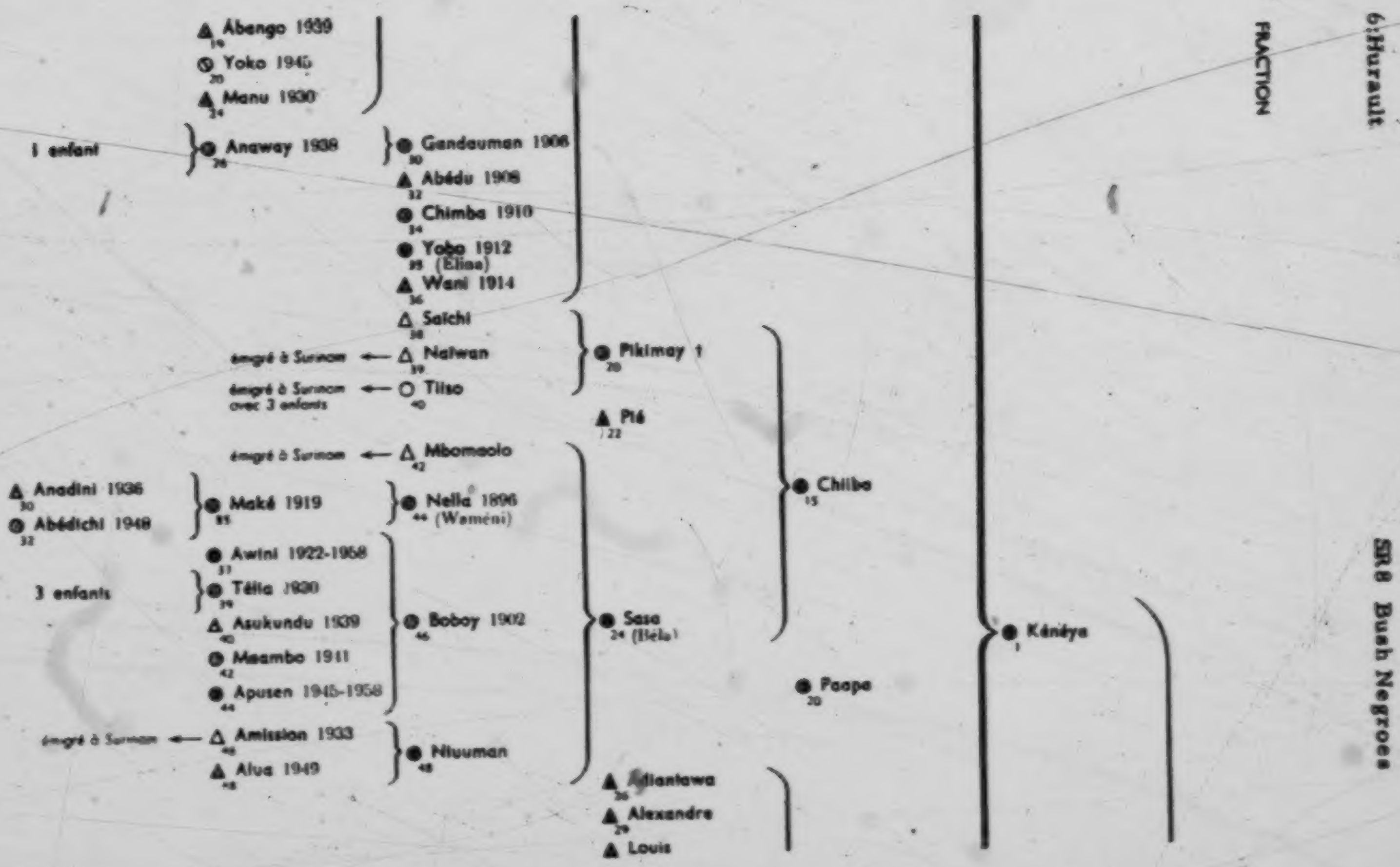
[following p. 364]

SR.8 Bush Negroes

1re FRACTION


Nachinengé 15 Chef du la Katika
Agidi 17
Aguna 19
sans desc.
Gaanma 13
Mofina 10
Munti
Lomé 1940 10
Amabéchi 1907
Béku 1914
2 enfants
Machiina 1916
Améêya
Pikinbachi
Kodyo 17
Afêêlé 1889-1968 24 (Akumêlinchi)
Samakn 1890 26
Kalinon 1910 12
3 enfants
Adu 1935 15
Tyétyé 1937 17
Sayo 1941 19
Baakamichi 1943 21
Maamé 1914 13
Nengé 1919 14
Sabo 1925 15
Dodo 1928 16
Paichi 1892 28
Palonki 1931 17
Oféina 1962 25
Maama 1936 18
Abango 1939 19
Yoko 1945 20
Manu 1930 24
Maria † en 1956 19 (Oyêmba)
1 enfant
Anaway 1938 20
Gandauman 1906 20

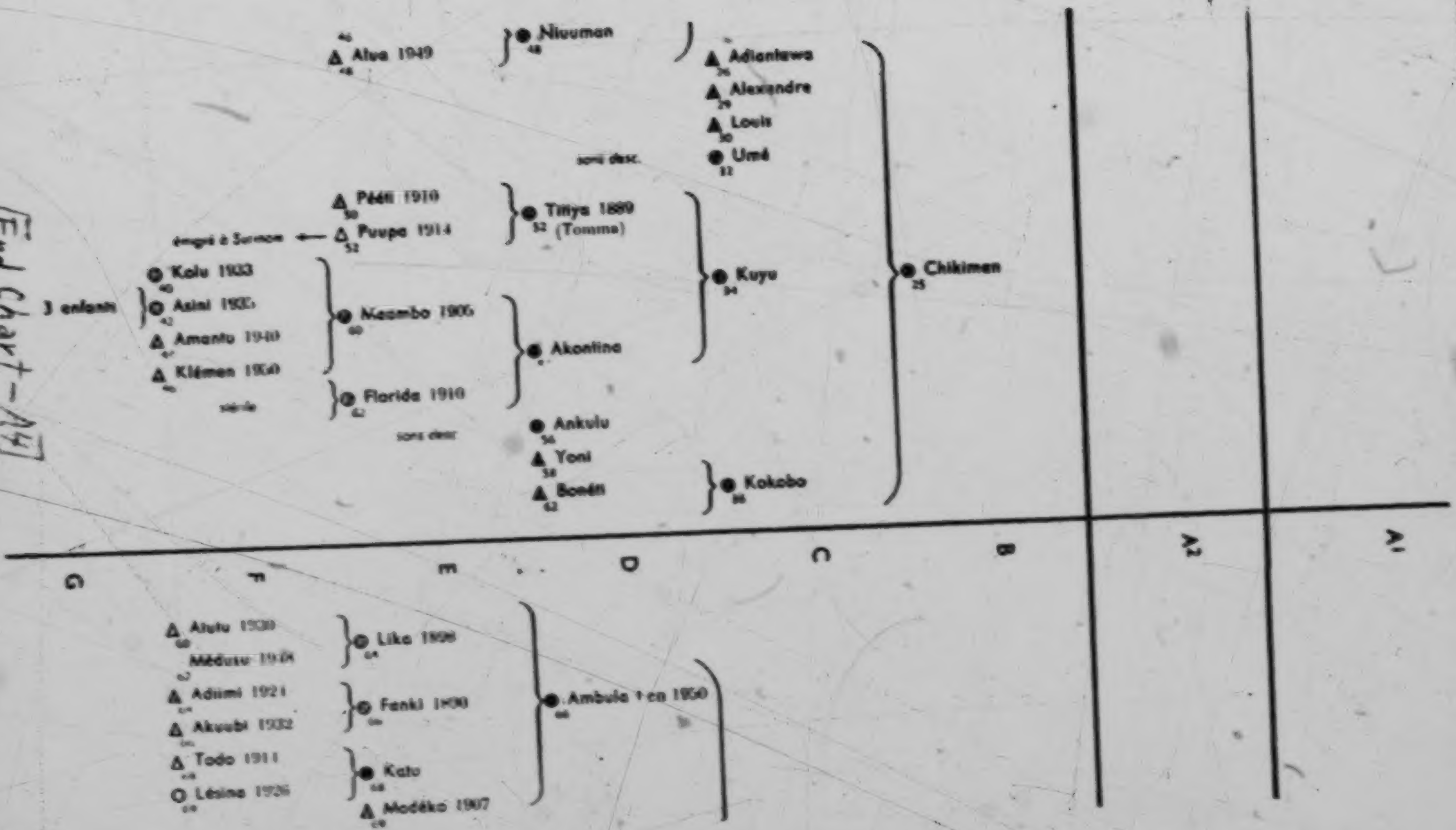
[End Chart-A2]


6: Hurault
FRACTION
SR8 Bush Negroes
Ábengo 1939 19
Yoko 1945 20
Manu 1930 24
1 enfant
Anaway 1938 26
Gandauman 1906 30
Abédu 1908 32
Chimba 1910 34
Yobo 1912 35 (Eline)
Wani 1914 36
Saichi 38
émigré à Surinam
Naiwan 39
émigré à Surinam avec 3 enfants
Tilso 40
émigré à Surinam
Mbomaolo 42
Anadini 1936 30
Abédichi 1948 32
Maké 1919 35
Nella 1896 44 (Waméni)
Awini 1922-1958 37
3 enfants
Tèlla 1920 39
Asukundu 1939 40
Maambo 1941 42
Apusen 1945-1958 44
Boboy 1902 46
émigré à Surinam
Amission 1933 46
Alua 1949 48
Niuuman 48
Pikimay † 20
Pié 22
Saso 24 (Hélo)
Alantawa 26
Alexandre 29
Louis
Chiibo 15
Paapa 20
Kànéya 1

[End Chart - A3]

6:Hurault

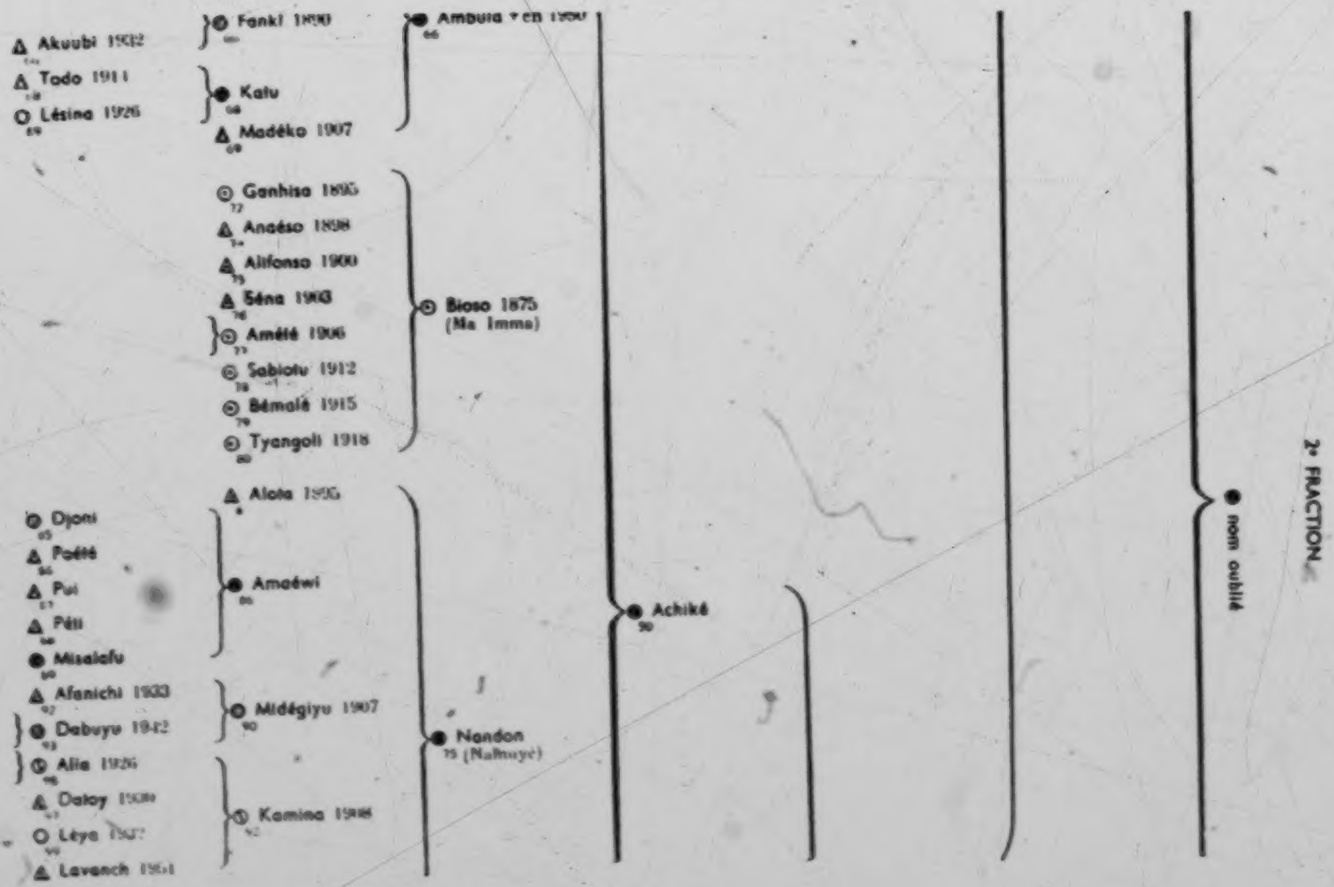
SRB Bush Negroes


Alua 1949
Niuuman
Adiantawa
Alexandre
Louis
Umé
sans desc.
Péêli 1910
Puupa 1914
Tiitya 1889 (Tomma)
émigré à Surinam
Kuyu
Chikimen
Kolu 1933
3 enfants
Asini 1935
Amantu 1940
Klêmen 1950
stérile
Naambo 1905
Florida 1910
Akontina
sans desc.
Ankulu
Yoni
Boêêli
Kokobo
Atutu 1930
Médusu 1918
Adiimi 1921
Akuubi 1932
Todo 1911
Lésina 1936
Lika 1898
Fanki 1890
Kato
Modéko 1907
Ambula † en 1950
G
F
E
D
C
B
A2
A1

[End Chart-A4]

6:Hurault

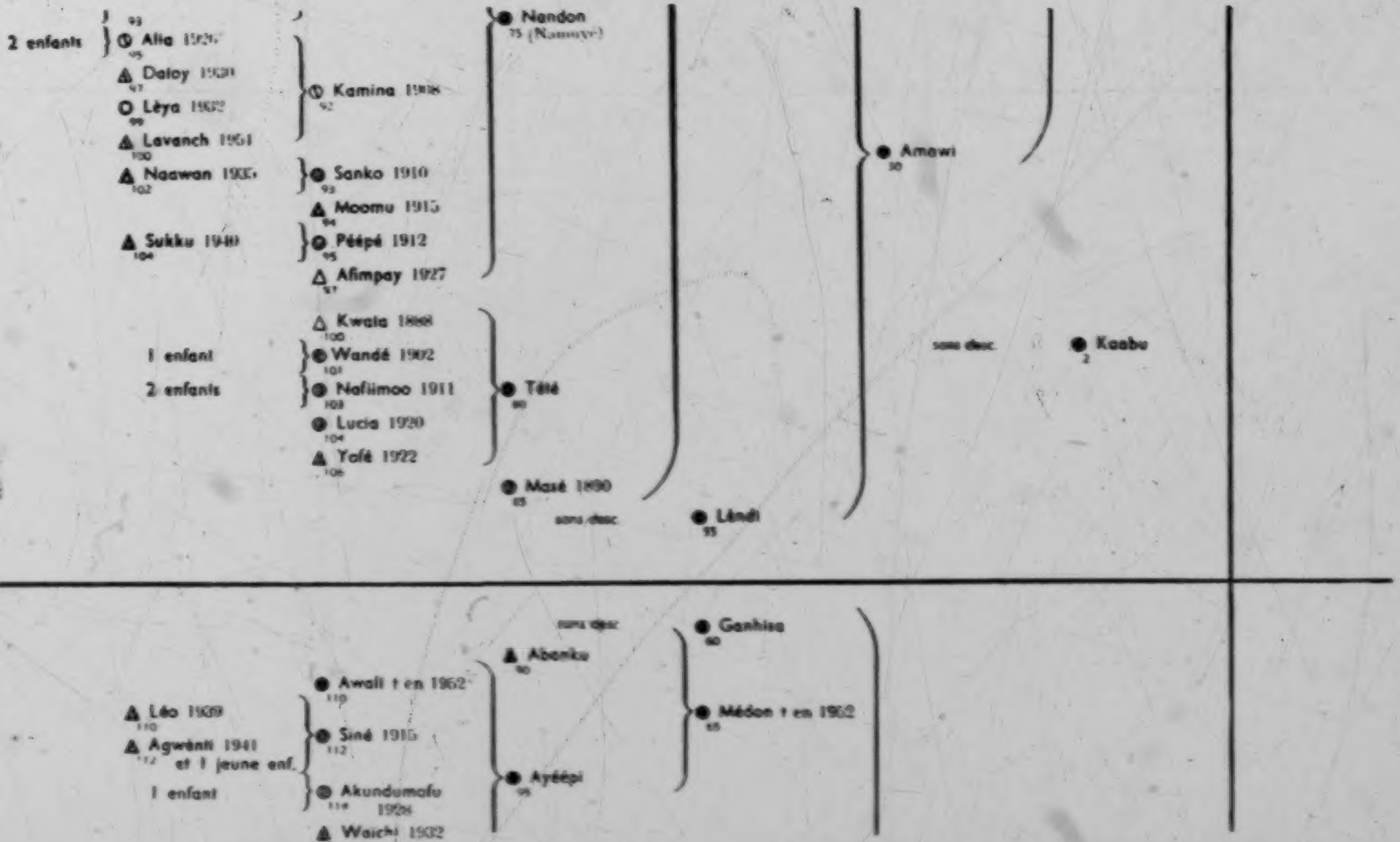
SR8 Bush Negroes



Akuubi 1932
Todo 1911
Lésina 1926
Fanki 1890
Katu
Madéko 1907
Ambula † en 1880
Ganhisa 1895
Anaéso 1898
Alifonsa 1900
Sêna 1903
Amété 1906
Sabiotu 1912
Bémalé 1915
Tyangoli 1918
Bioso 1875
(Ma Imma)
Aloto 1895
Djoni
Paété
Pui
Péti
Misalafu
Afanichi 1933
Dabuyu 1942
Alia 1926
Datoy 1930
Léya 1927
Lavench 1951
Amaéwi
Midégiyu 1907
Kamina 1908
Nandon
75 (Nahuyé)
Achiké
90
2e FRACTION
nom oublié

End Chart - A5

[End Chart 15]


93
2 enfants
Alia 1926
95
Daloy 1920
97
Lèya 1922
99
Lavanch 1951
100
Naawan 1935
102
Sukku 1940
104
Kamina 1908
92
Sanko 1910
93
Moomu 1915
94
Péépé 1912
95
Afimpay 1927
97
Kwata 1888
100
1 enfant
Wandé 1902
101
2 enfants
Nafiimoo 1911
103
Lucia 1920
104
Yofé 1922
106
Nandon
75 (Nanuye)
Tété
80
Masé 1890
85
sans desc.
Léndi
85
Amawi
30
sans desc.
Kaabu
2
sans desc.
Abonku
90
Ganhisa
60
Awali † en 1962
110
Léo 1939
110
Agwénti 1941
112
et 1 jeune enf.
1 enfant
Siné 1915
112
Akundumafu 1928
114
Waichi 1932
Ayéépi
95
Médon † en 1962
65

6:Hurault

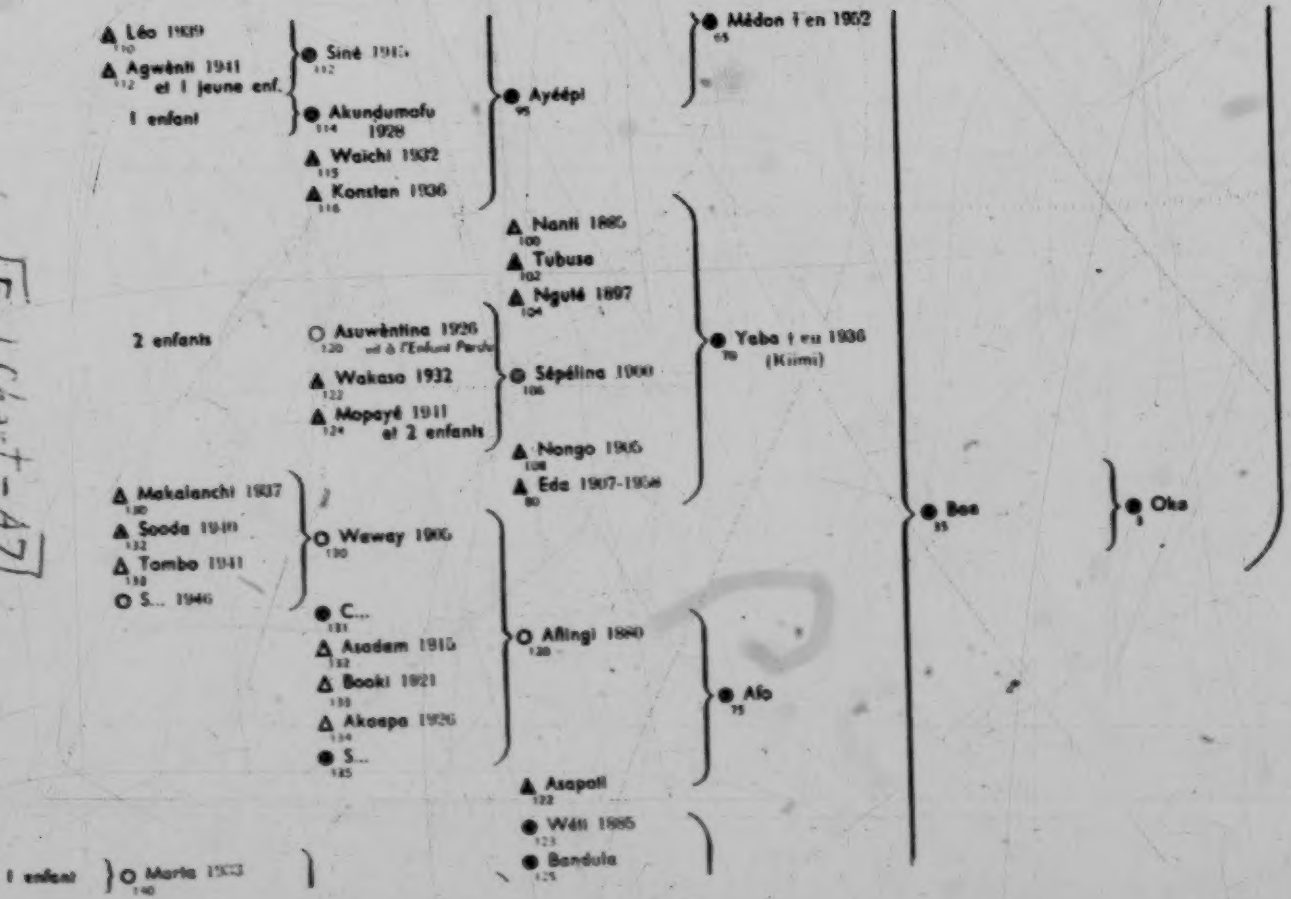
SR.8 Bush Negroes

6:Hurault

SR8 Bush Negroes

3e FRACTION

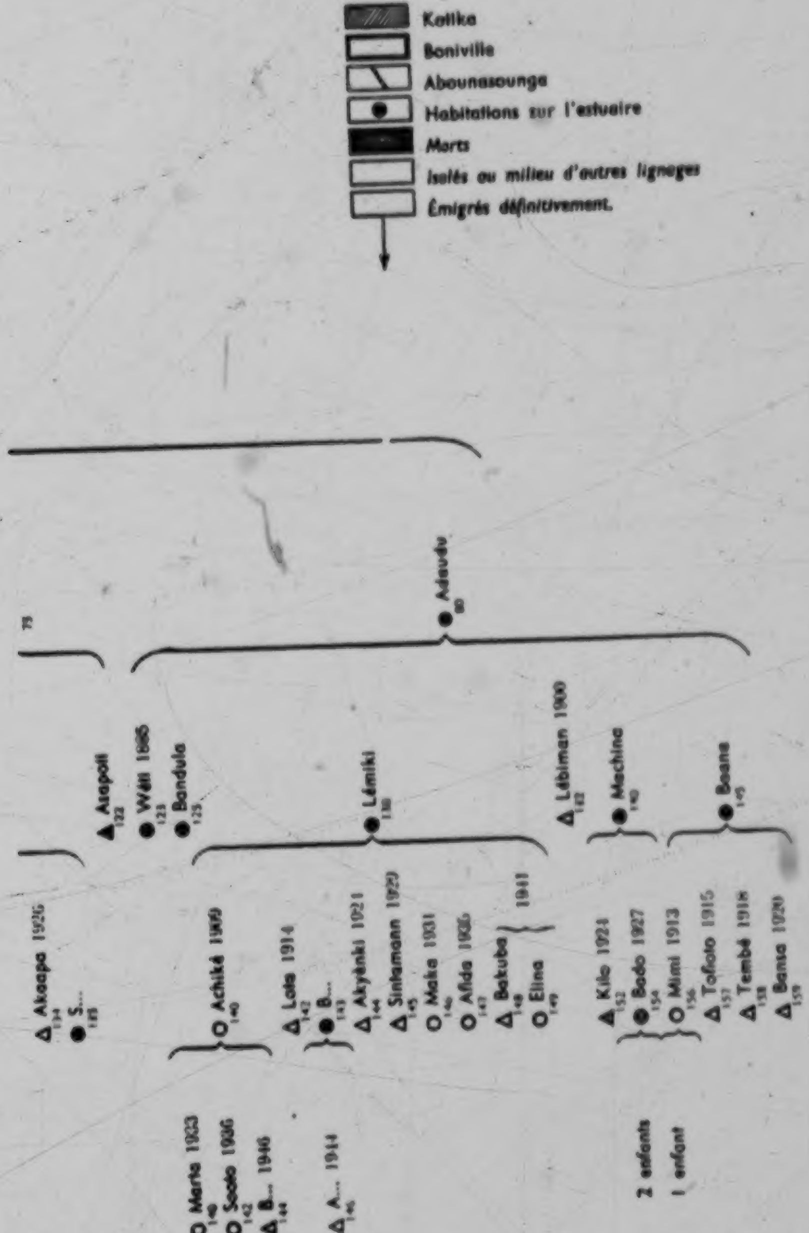
[End Chart-A7]


Léo 1939
110
Agwênti 1941
112
et 1 jeune enf.
1 enfant
Siné 1915
112
Akundumofu 1928
114
Waichi 1932
115
Konstan 1936
116
Ayéépi
95
Médon † en 1962
65
Nanti 1885
100
Tubusa
102
Ngulé 1897
104
2 enfants
Asuwêntina 1926
120
et à l'Enfant Perdu
Wakasa 1932
122
Mopayé 1941
124
et 2 enfants
Sépélina 1900
106
Yaba † en 1936
70
(Kiimi)
Nongo 1905
108
Eda 1907-1958
80
Makalanchi 1937
130
Sooda 1940
132
Tombo 1941
138
S... 1946
Weway 1906
130
C...
131
Asadam 1915
132
Booki 1921
133
Akaapa 1926
134
S...
135
Aflingi 1880
120
Afo
75
Asapoti
122
Wêti 1885
123
Bandula
125
1 enfant
Marta 1933
140
Bea
35
Oka
5

6:Hurault

SR8 Bush Negroes

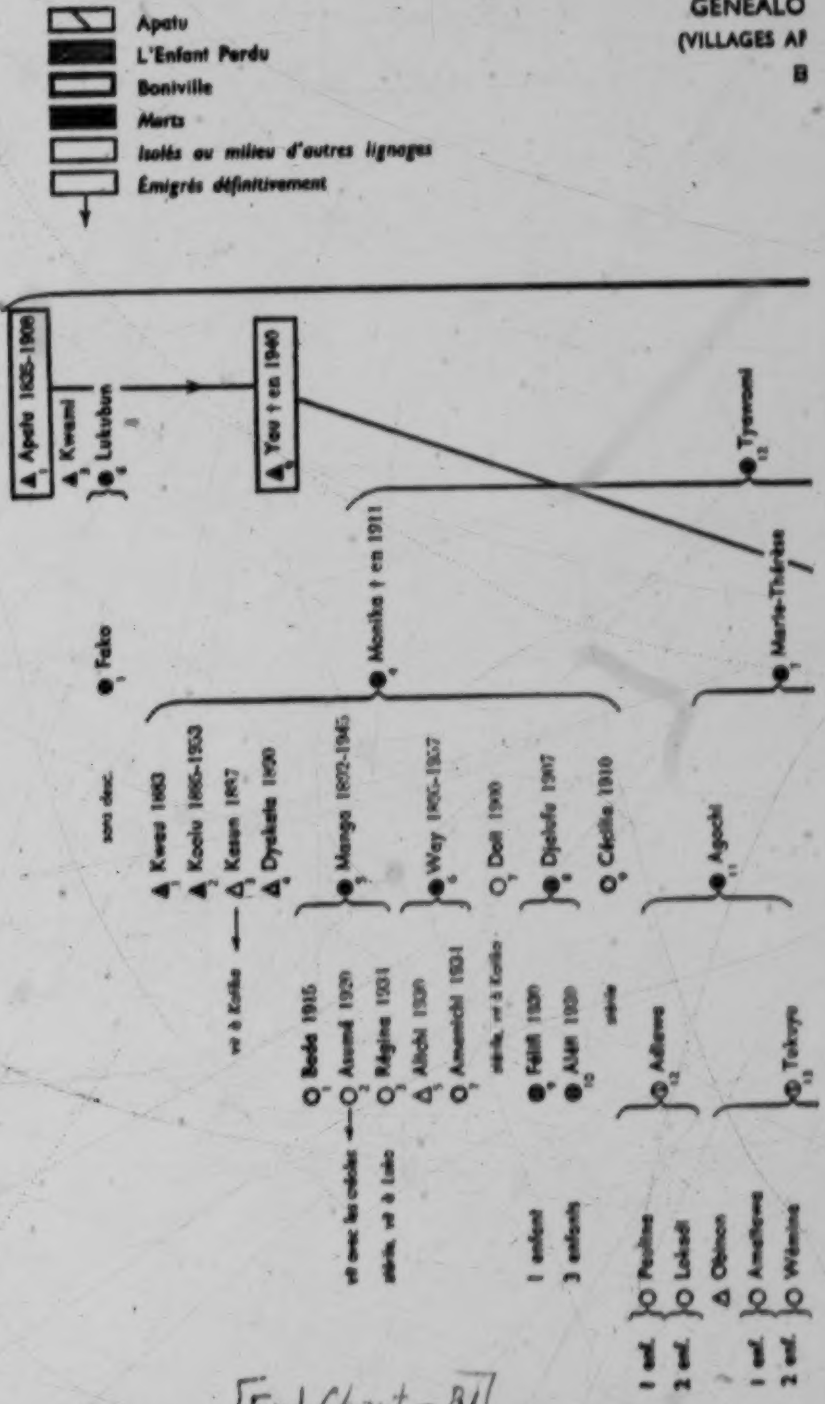
GÉNÉALOGIE DU LO YAKUBI (KOTIKA)
(VILLAGES KOTIKA ET BONIVILLE)
EN JANVIER 1958



Kotika
Boniville
Abounasounga
Habitations sur l'estuaire
Morts
Isolés au milieu d'autres lignages
Émigrés définitivement.
75
Adaudu 80
Akaapa 1926 134
S... 135
Asapoli 122
Wéti 1885 123
Bandula 125
Achiké 1909 140
Marta 1933
Saolo 1936 142
B... 1946 144
1 enfant
2 enfants
Lola 1914 142
B... 143
A... 1944 146
Akyènki 1921 144
Sintamann 1929 145
Maka 1931 146
Afida 1935 147
Bakuba 148
Elina 149
1941
Lémiki 130
Lébiman 1900 132
Kilo 1924 152
Bado 1927 154
Mimi 1913 156
2 enfants
1 enfant
Machina 140
Tofioto 1915 157
Tembé 1918 158
Bansa 1920 159
Boana 145

[End Chart-A8]

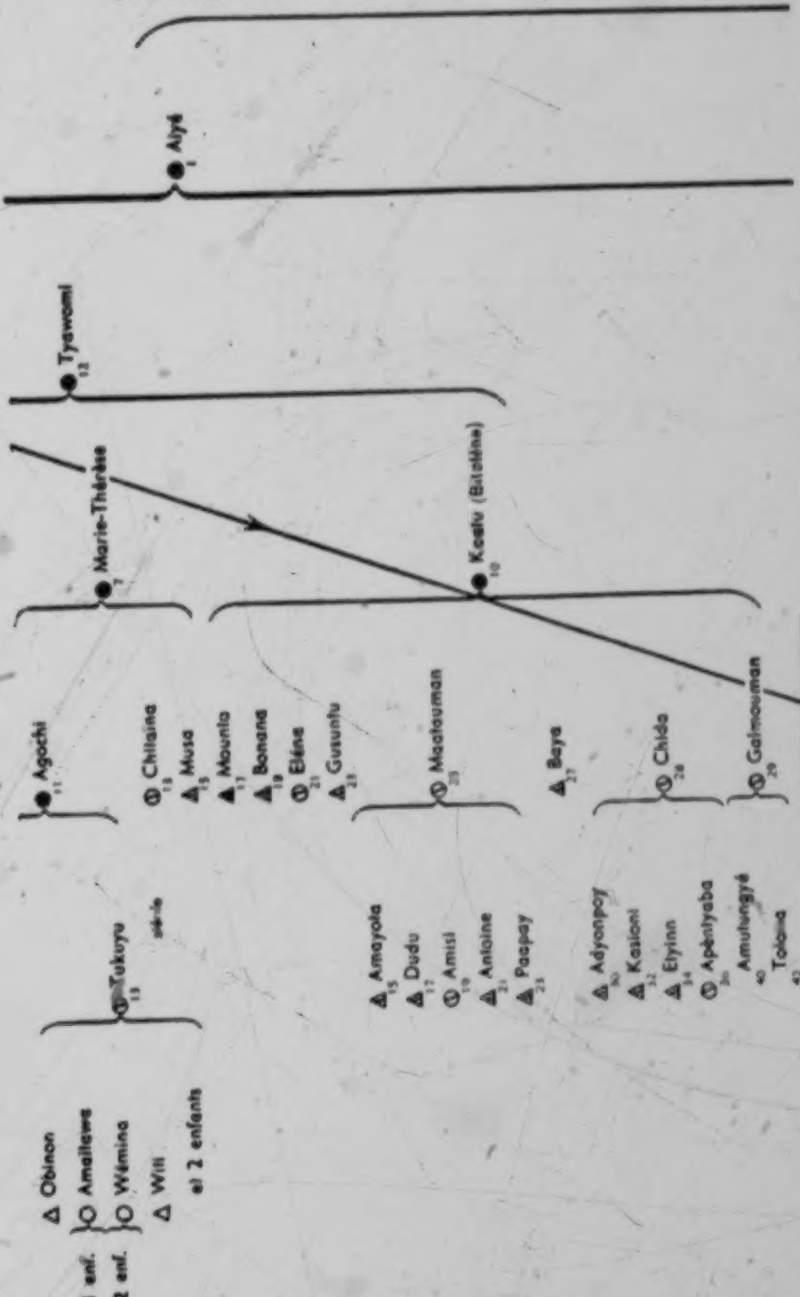
GÉNÉALO
(VILLAGES AP
B



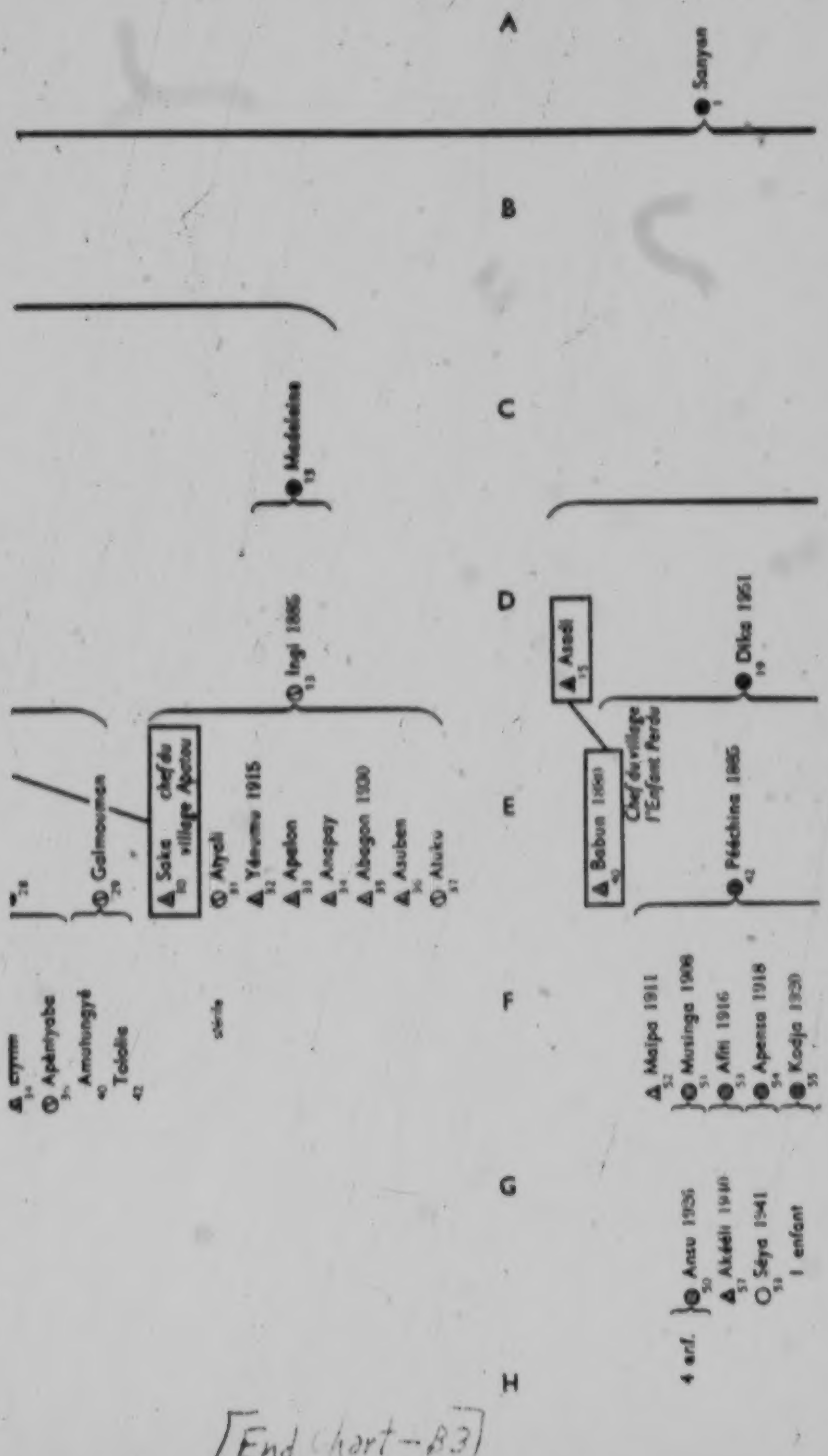
Apatu
L'Enfant Perdu
Boniville
Morts
Isolés au milieu d'autres lignages
Émigrés définitivement
Apatu 1835-1908
Kwami
Lukubun
Yau † en 1940
Fako
sans desc.
Kwau 1883
Kaolu 1885-1953
Kasun 1887
vit à Kotika
Dyakata 1890
Monika † en 1911
Manga 1892-1945
Bada 1915
Asumé 1920
vit avec les créoles
Régina 1931
stérile, vit à Lako
Way 1895-1957
Alichi 1930
Amanichi 1934
Dali 1900
stérile, vit à Kotika
Djalufu 1907
Félifi 1930
1 enfant
Alifi 1930
3 enfants
Cécilia 1910
stérile
Marie-Thérèse
Agochi
Adlawa
Paulina
1 enf.
Lakadi
2 enf.
Obinon
Tukuyu
Amaliawa
1 enf.
Wämina
2 enf.
Tyawami

[End Chart - B1]

GÉNÉALOGIE DU LO DIPÉLU 1
VILLAGES APATU ET L'ENFANT PERDU)
EN JANVIER 1958


Aiyé 1
Tyawomi 12
Marie-Thérèse 7
Kaalu (Bitolène) 10
Agochi 11
Chitaina 13
Musa 15
Mounia 17
Bonana 19
Eléne 21
Gusuntu 23
Maatauman 25
Baya 27
Chida 28
Galmouman 29
Tukuyu 13
stérile
Amayota 15
Dudu 17
Amisi 19
Antoine 21
Paapay 23
Adyonpoy 30
Kasioni 32
Etyinn 34
Apèntyaba 36
Amutungyé 40
Tolaina 42
Obinon
1 enf.
Amaliawa
2 enf.
Wémina
Wili
et 2 enfants

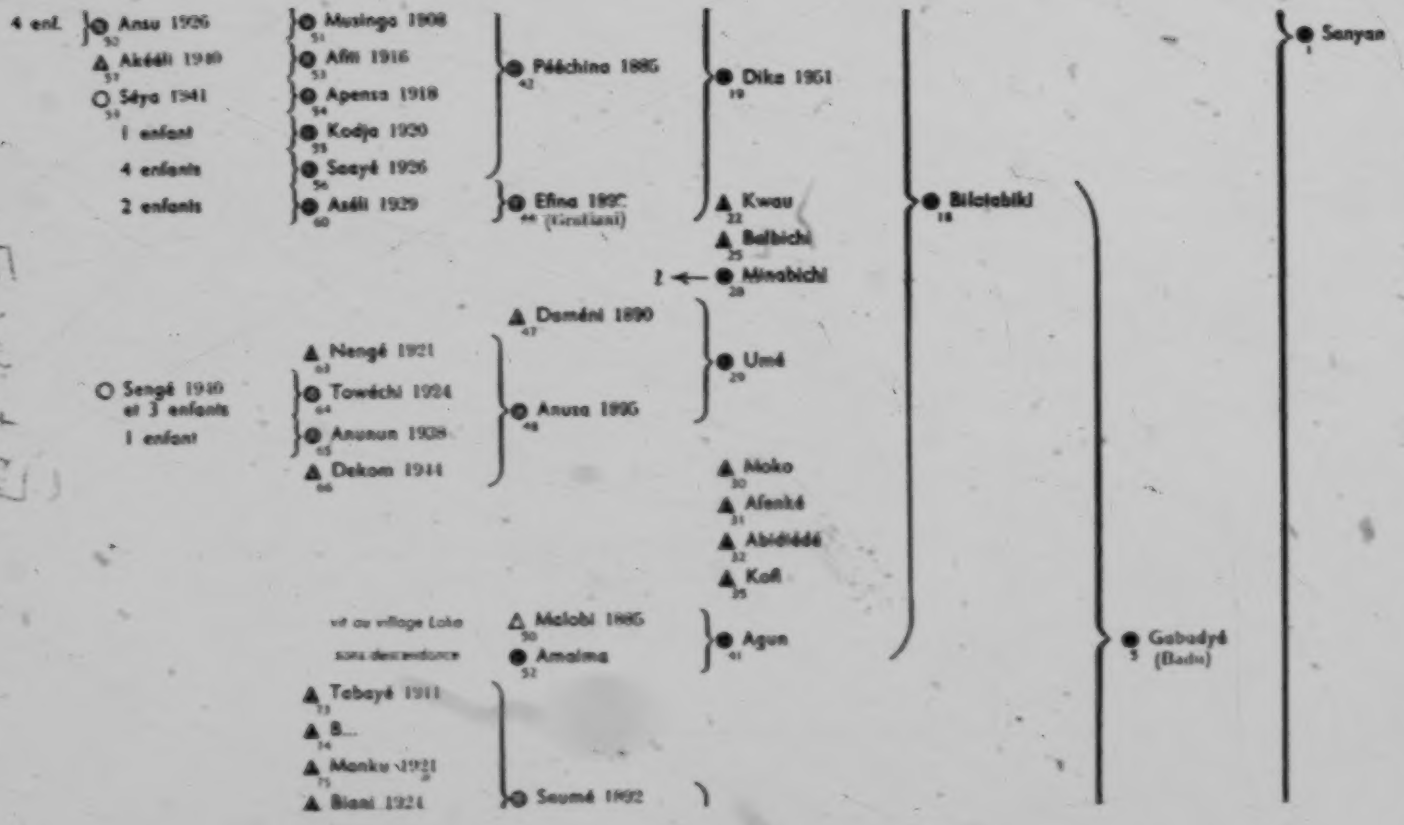
[Ex. chart [illegible]]


A
B
C
D
E
F
G
H
Sanyan 1
Madeleine 13
Ingi 1886 13
Saka 30 chef du village Apatou
Galmouman 29
28
Ahyali 31
Yénumu 1915 32
Apalon 33
Anapay 34
Abagon 1930 35
Asuben 36
Atuku 37
stérile
34
Apèntyaba 39
Amutungyé 40
Tolalie 42
Asadi 15
Babun 1880 40
Chef du village l'Enfant Perdu
Dika 1951 19
Péèchina 1885 42
Maipa 1911 52
Musinga 1908 51
Afiti 1916 53
Apensa 1918 54
Kodja 1930 55
Ansu 1936 50
Akééli 1940 57
Séya 1941 53
1 enfant
4 enf.

[End Chart - B3]

6:Hurault

SR8 Bush Negroes



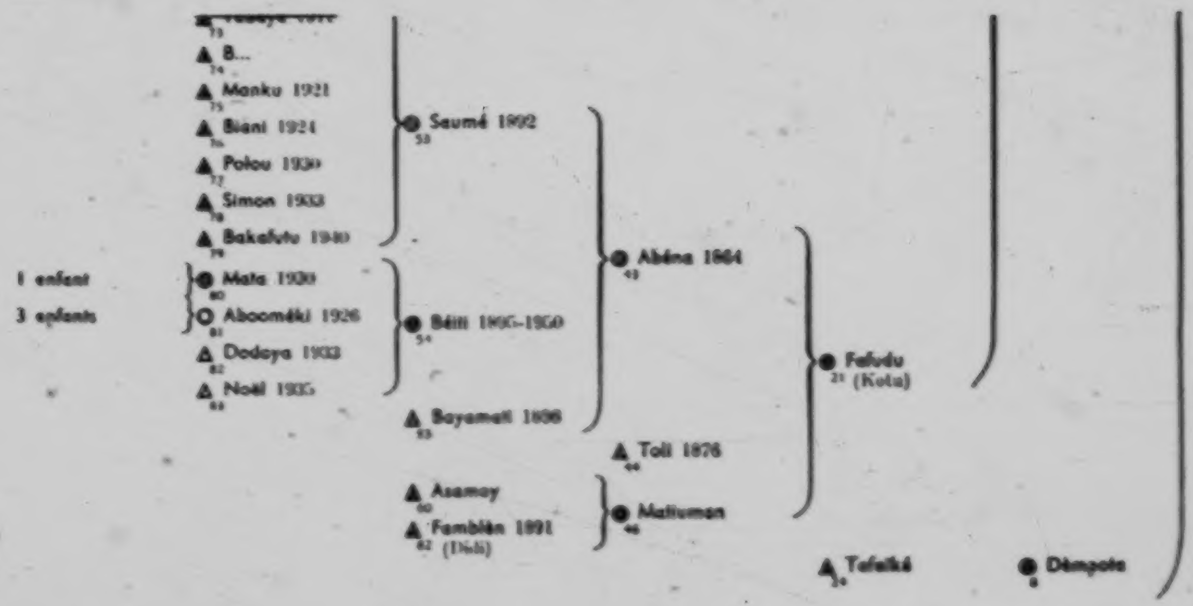
Sanyan 1
Bilatabiki 18
Gabadyé 5 (Badu)
Dika 1951 19
Kwau 22
Balbichi 25
Minabichi 28
2 ←
Umé 29
Moko 30
Afenké 31
Abidiédé 32
Kofi 35
Agun 41
Péêchina 1885 42
Efina 1890 44 (Graliani)
Doméni 1890 47
Anusa 1895 48
Malobi 1885 50
Amaima 52
vit au village Loka
sans descendance
Saumé 1892
Musinga 1908 51
Afiti 1916 53
Apensa 1918 54
Kodja 1920 55
Saayé 1926 56
Aséli 1929 60
Nengé 1921 63
Towéchi 1924 64
Anunun 1930 65
Dekom 1944 66
Tabayé 1911 73
B... 74
Manku 1921 75
Biani 1924
4 enf.
Ansu 1926 57
Akééli 1940 57
Séya 1941 59
1 enfant
4 enfants
2 enfants
Sengé 1940
et 3 enfants
1 enfant

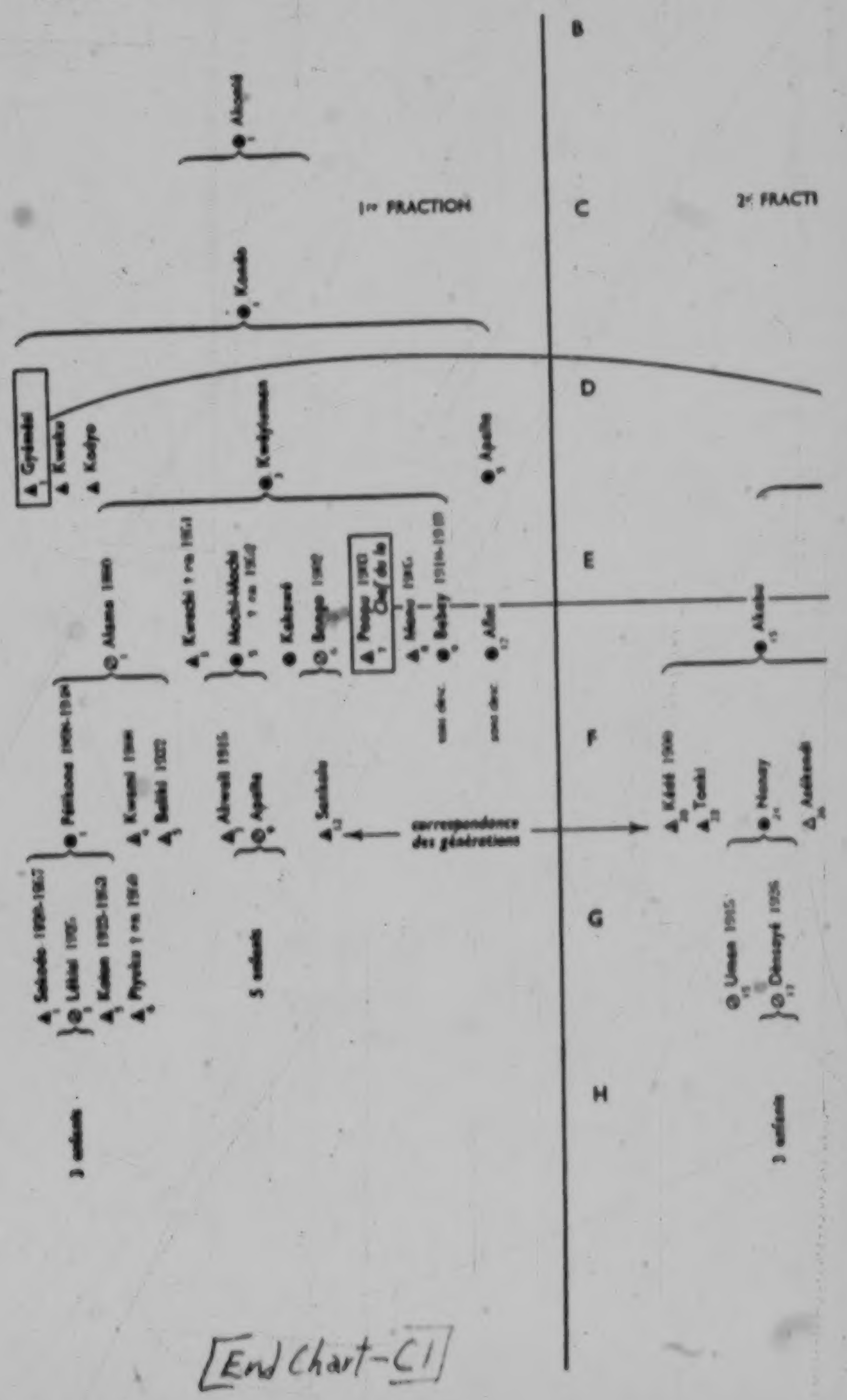
[End Chart-B4]

6:Hurault

SR8 Bush Negroes

End Chart-B5


B... 74
Manku 1921 75
Biani 1924 76
Polou 1930 77
Simon 1933 78
Bakafutu 1940 79
1 enfant
Mata 1920 80
3 enfants
Aboomèki 1926 81
Dodoya 1933 82
Noël 1935 83
Seumé 1902 53
Bêlli 1905-1950 54
Bayamati 1906 55
Asamoy 60
Famblèn 1891 62 (1945)
Abèna 1864 43
Toli 1876 44
Matiuman 46
Fafudu 21 (Kola)
Tafaikà 20
Dàmpote 8

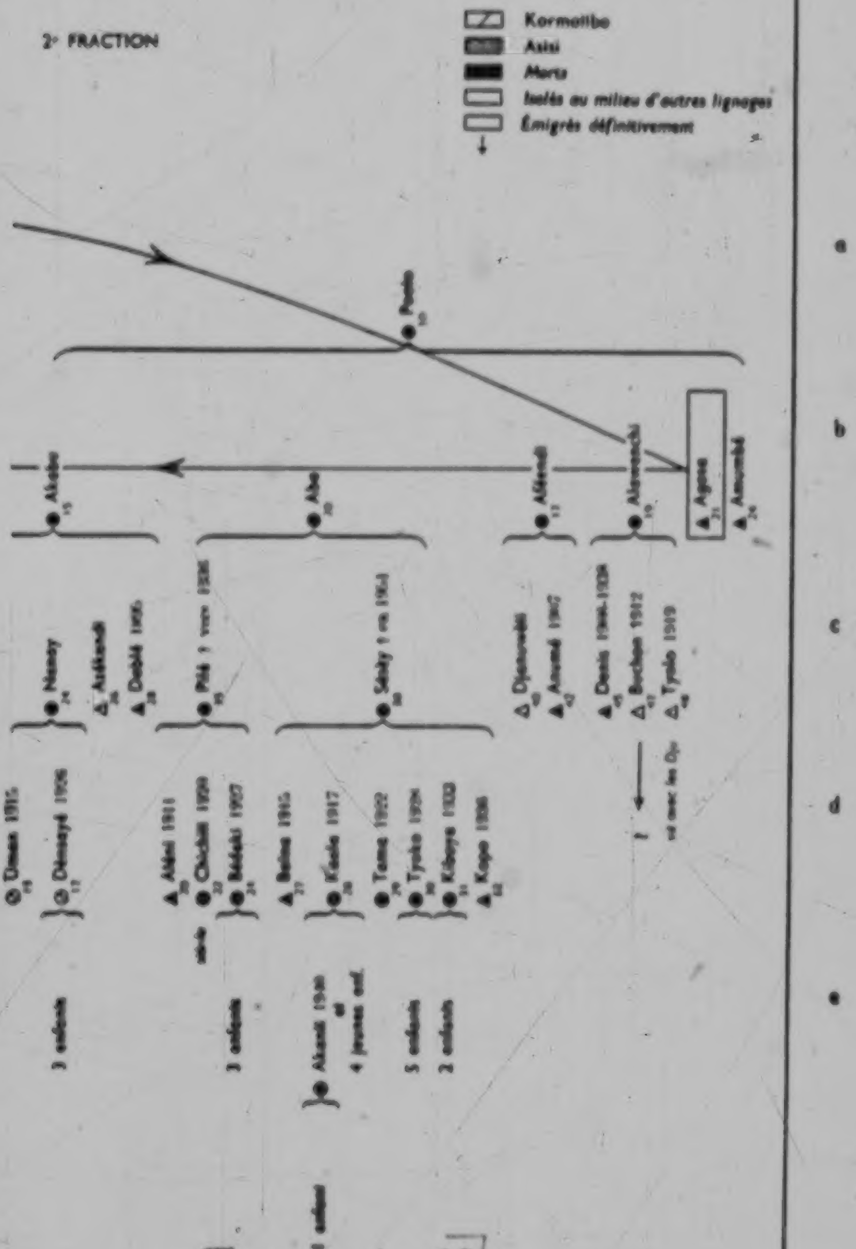

B
C
D
E
F
G
H
1re FRACTION
2e FRACTI
Akomé
Kondo
Gyémési
Kwaku
Kodyo
Kwéyiaman
Apaïta
Alama 1880
Kwachi ? ca 1961
Mochi-Mochi ? ca 1962
Kakawé
Bongo 1902
Paapu 1903 Chef du le
Manu 1905
Babay 1914-1930
Afini
sans desc.
sans desc.
Pétikona 1904-1934
Kwami 1908
Beliki 1922
Alwali 1915
Apaïta
Sanisalo
correspondance des générations
Sekodo 1920-1967
Lékini 1925
Kaion 1923-1963
Piyuku ? ca 1960
5 enfants
3 enfants
Akabu
Kédé 1900
Toniki
Honay
Asékandi
Uman 1915
Dénsayé 1936
3 enfants

[End Chart-C1]

GÉNÉALOGIE DU LO DIPELU II ET DU LIGNAGE AFI

EN JANVIER 1938

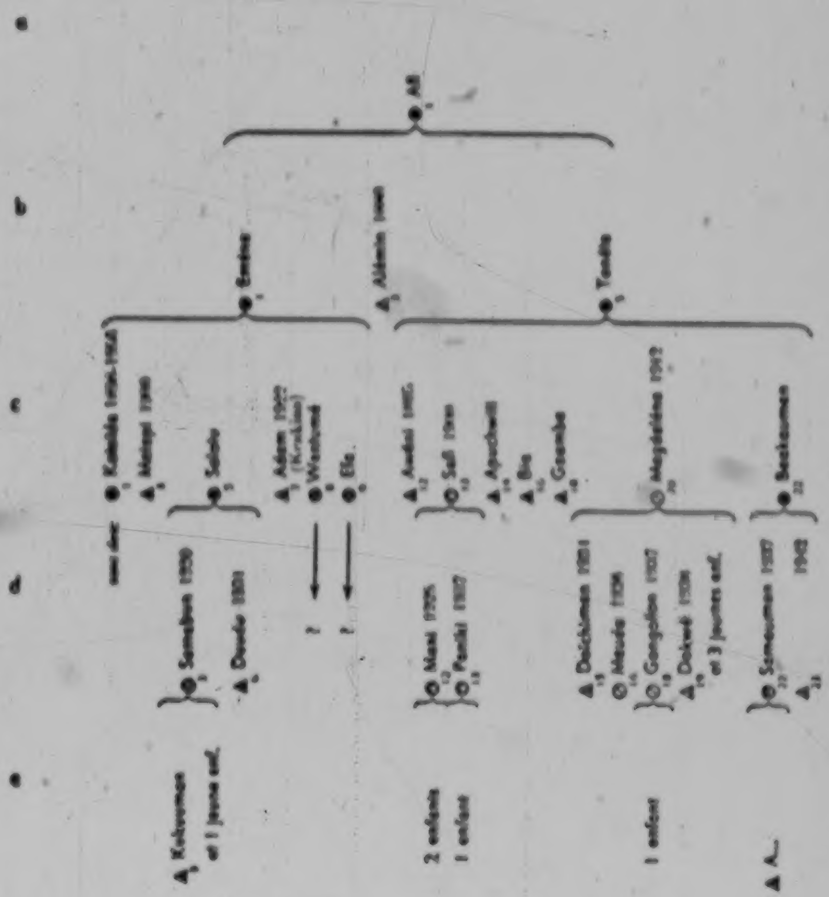
2e FRACTION


Kormotibo
Asisi
Morts
Isolés au milieu d'autres lignages
Émigrés définitivement
Pondo 10
Akobo 15
Abo 20
Afiéndi 17
Alawenchi 19
Agosa 21
Amumbé 24
Nenoy 24
Azékondi 26
Doblé 1905 28
Pilé † vers 1926 19
Sésiy † en 1961 30
Djenuwéti 40
Anumé 1907 42
Denis 1906-1929 45
Buchon 1912 47
Tyolo 1919 48
vit avec les Dju
Umen 1915 19
Dénsayé 1906 17
3 enfants
Aléni 1911 20
Chichili 1920 22
stérile
Bédeki 1927 24
3 enfants
Beina 1915 27
Kaolo 1917 28
Akanti 1940 et 4 jeunes enf.
1 enfant
Tama 1922 29
Tyoko 1924 30
5 enfants
Kiboya 1932 31
2 enfants
Kopo 1936 32
a
b
c
d
e

[End Chart-C2]

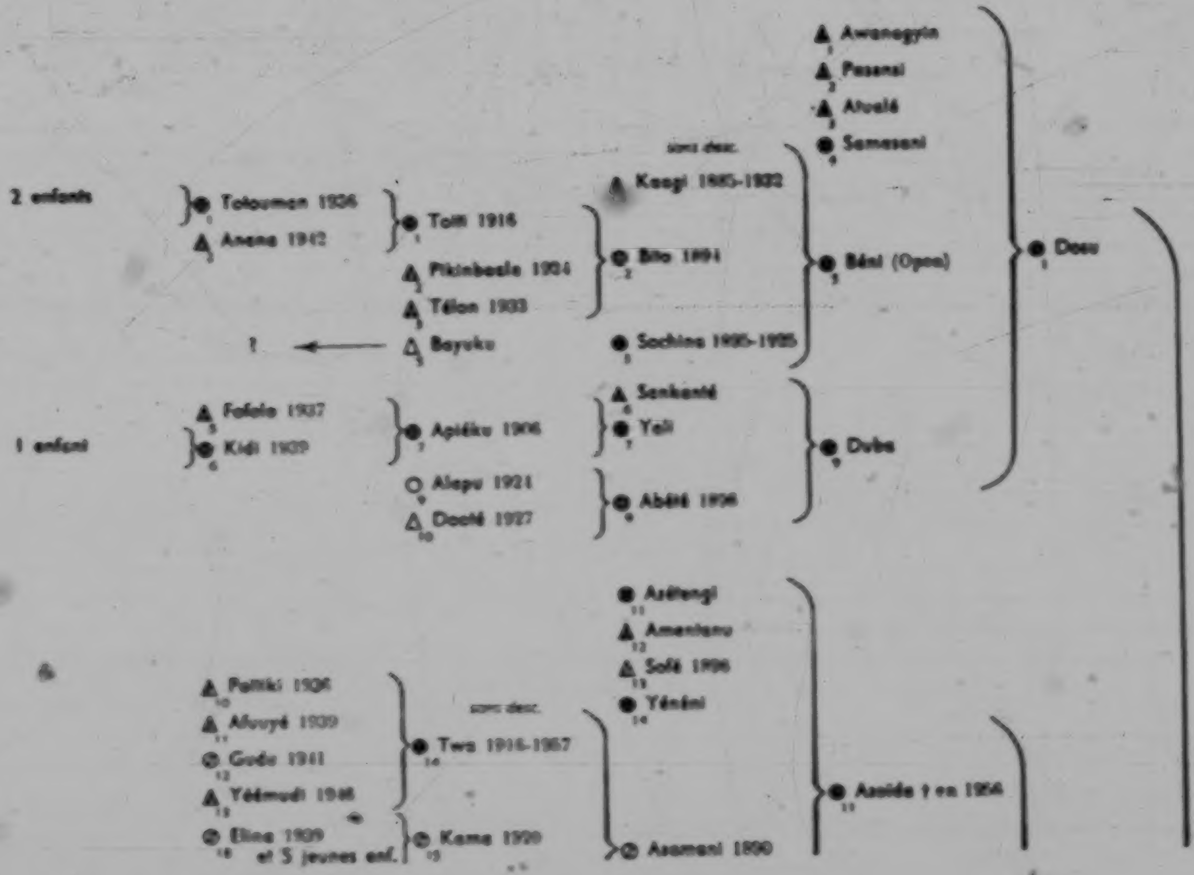
LIGNAGE AFI

Lignage sans rapport de parenté avec les Awara Bokko ; fondé par Afi, femme de la tribu des Bakabuchi (Surinam), immigrée à la fin du XIXe siècle.


a
b
c
d
e
Afi 1
Eména 2
Alémin 1900 3
Tondia 4
Kotélé 1896-1964 5
sans desc.
Meiepi 1900 6
Salalu 5
Samabun 1930 3
Kolcouman 5
et 1 jeune enf.
Doudu 1931 6
Adam 1922 7
(Krokina)
Wentumé 8
?
Ele. 9
?
Awéni 1905 12
Saß 1900 13
Mani 1925 12
2 enfants
Paniki 1927 13
1 enfant
Apuchwili 14
Bia 15
Gaamba 16
Magdaléna 1912 20
Dolchiman 1931 15
Meuda 1936 16
Gongolion 1937 18
1 enfant
Dokwé 1938 19
et 3 jeunes enf.
Beekouman 22
Samauman 1937 22
A...
1942 23

[End Chart - C3]

[End Chart—D1]


2 enfants
Totouman 1936
Anana 1942
Toiti 1916
Pikinbasle 1924
Télon 1933
?
Bayuku
Fofolo 1937
1 enfant
Kidi 1939
Apiéku 1906
Alapu 1921
Doolé 1927
sans desc.
Kaagi 1885-1932
Bito 1894
Sochina 1895-1935
Senkanté
Yali
Abéié 1936
Awanagyin
Pasanai
Atualé
Samasani
Béni (Opoo)
Duba
Daau
Azétengi
Amentanu
Sofé 1936
Yénéni
Pattiki 1936
Afuuyé 1939
Godu 1941
Yéémudi 1946
Elina 1939
et 5 jeunes enf.
sans desc.
Twa 1916-1957
Kama 1920
Asamani 1890
Assida † en 1954

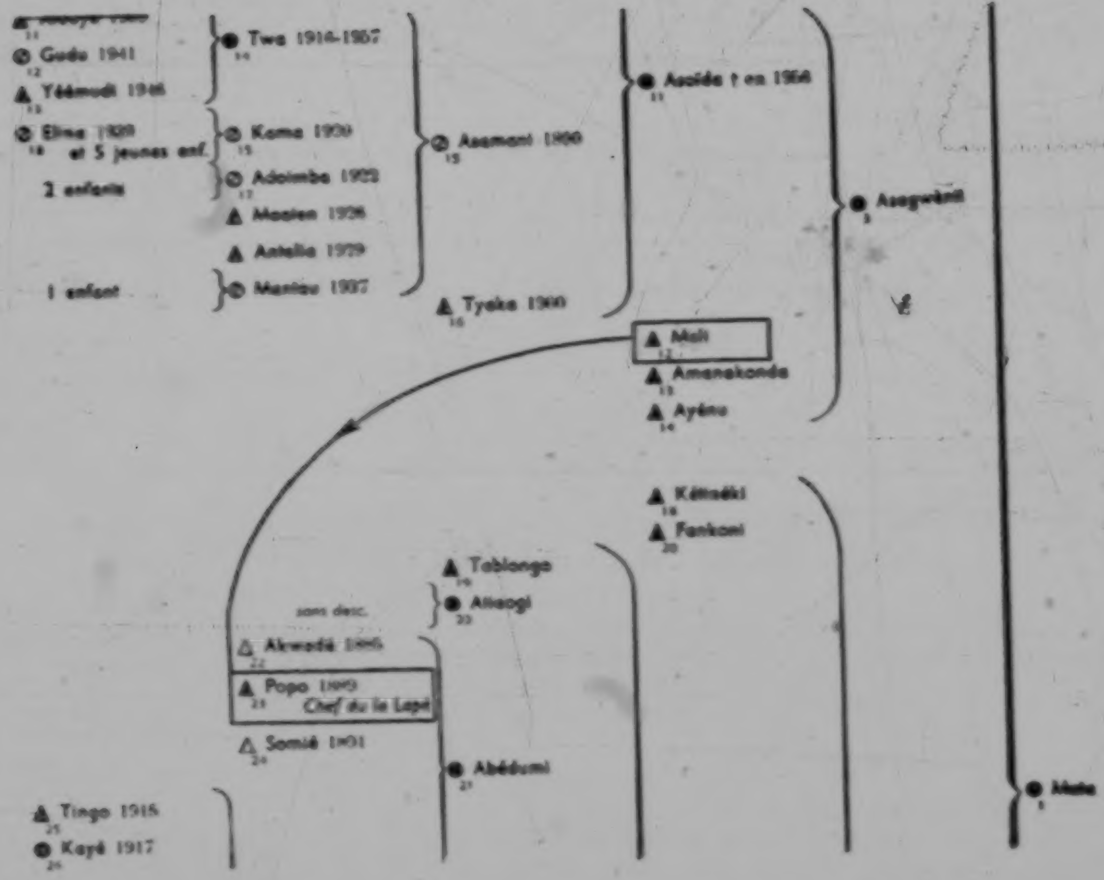
6:Hurault

SR8 Bush Negroes

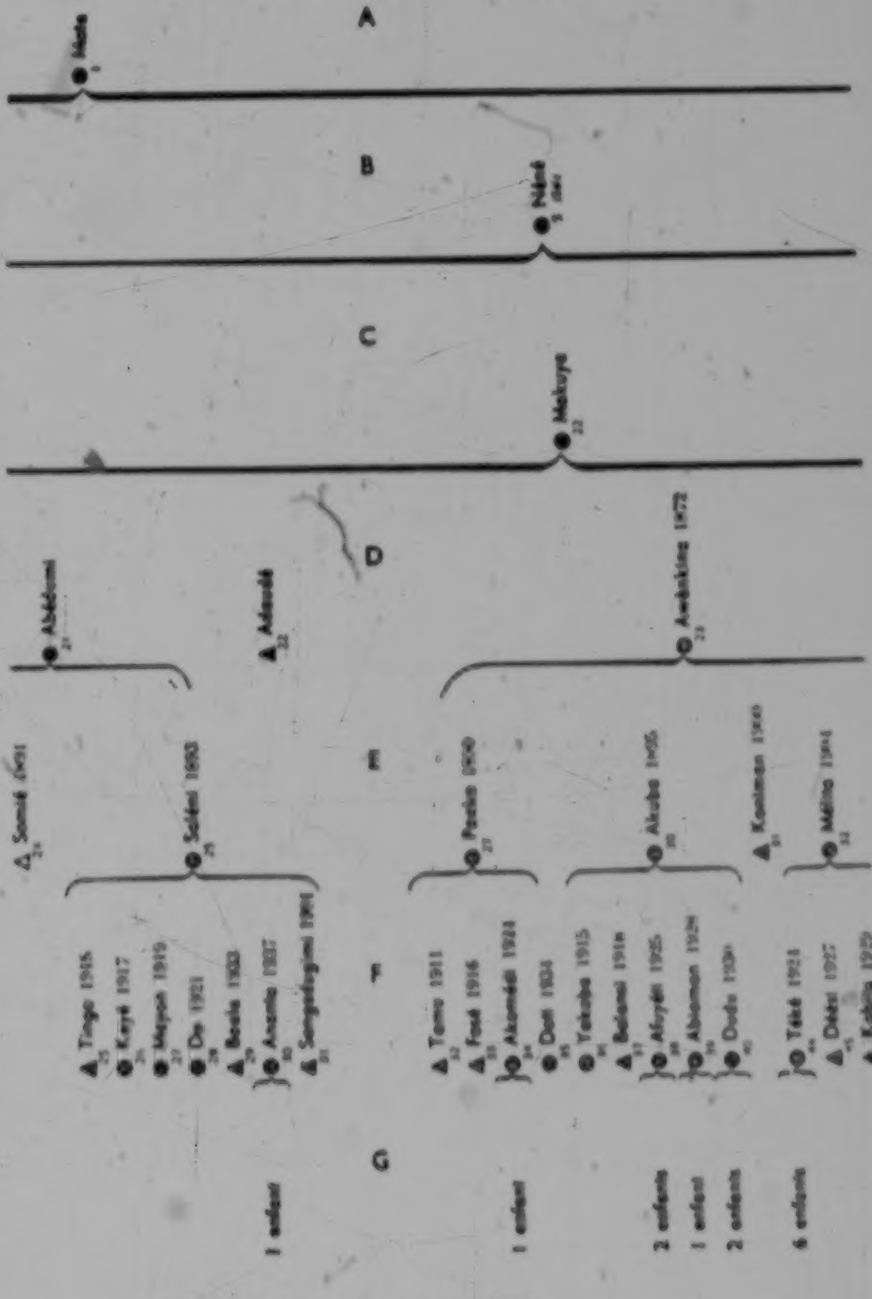
6:Hurault

SR8 Bush Negroes

[End Chart - D2]



11
Gudu 1941
12
Yéémudi 1946
13
Elina 1920
18
et 5 jeunes enf.
2 enfants
1 enfant
Twa 1914-1957
14
Koma 1920
15
Adoimba 1922
17
Masien 1926
Antelie 1929
Mantau 1927
Asamani 1890
15
Tyaka 1900
16
Asaidé † en 1956
11
Asagwénti
5
Mali
12
Amanakonde
13
Ayéno
14
Kéttséki
19
Fankoni
20
Tablonga
19
sans desc.
Atisogi
20
Akwadé 1896
22
Popo 1899
23
Chef du la Lapé
Somié 1901
24
Abédumi
21
Tingo 1915
25
Kayé 1917
26
Mato
1

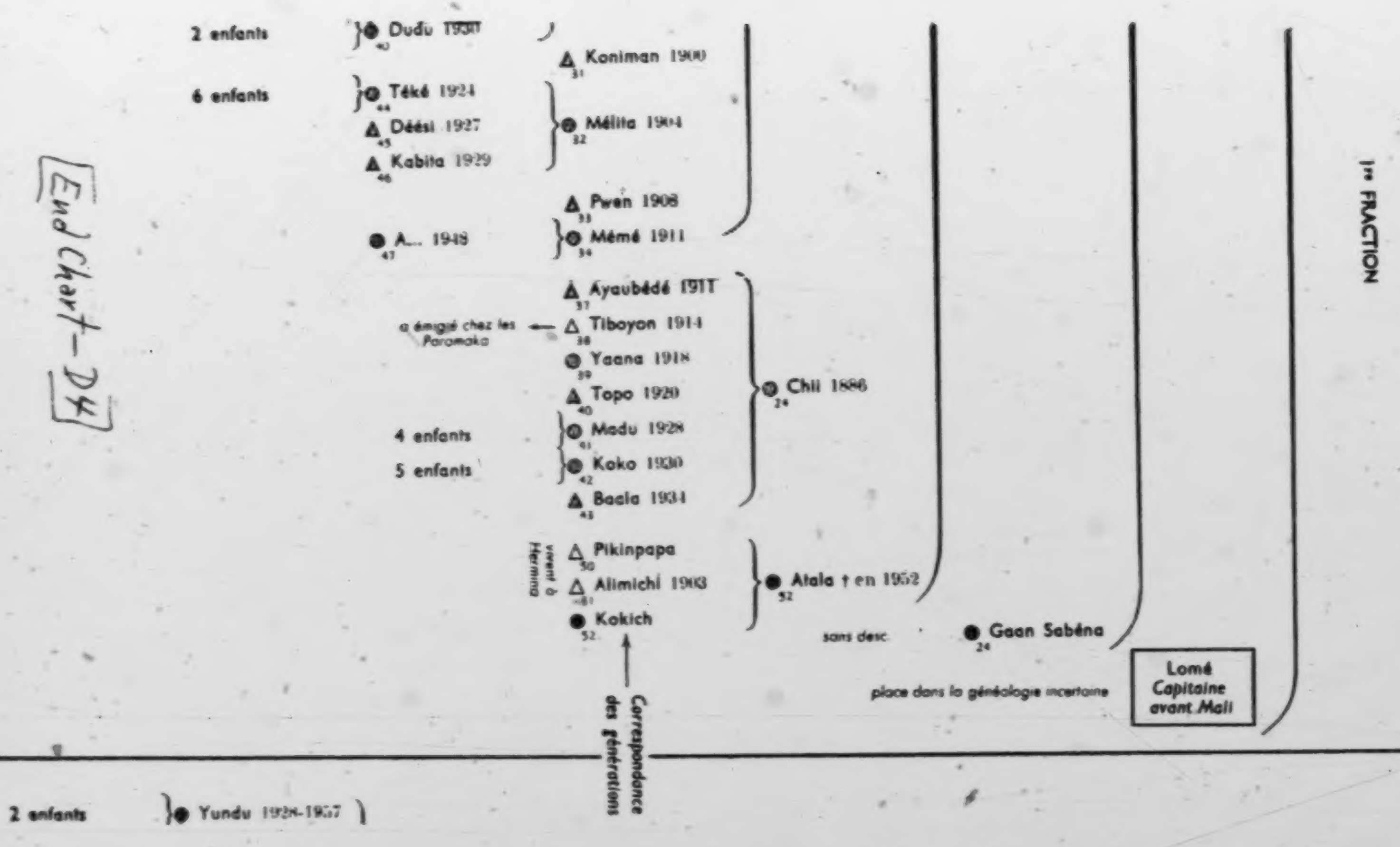

A
Mate 8
B
Néné 9 déc
C
Makuya 22
D
Abédomi 21
Adaudé 22
Awénkina 1872 23
E
Somié 1891 24
Séléni 1893 25
Paako 1900 27
Akuba 1905 30
Kanman 1900 31
Mélina 1904 32
F
Tingo 1915 25
Kayé 1917 26
Mayan 1919 27
Da 1921 28
Beala 1933 29
Ananta 1937 30
Sangadugimi 1901 31
Tamu 1911 32
Fosé 1916 33
Akamédi 1924 34
Dati 1934 35
Yakoba 1915 36
Balanei 1918 37
Afuyéti 1925 38
Abiaman 1928 39
Dudu 1930 40
Téké 1921 44
Déési 1927 45
Kabila 1929
G
1 enfant
1 enfant
2 enfants
1 enfant
2 enfants
6 enfants

[End Chart-D3]

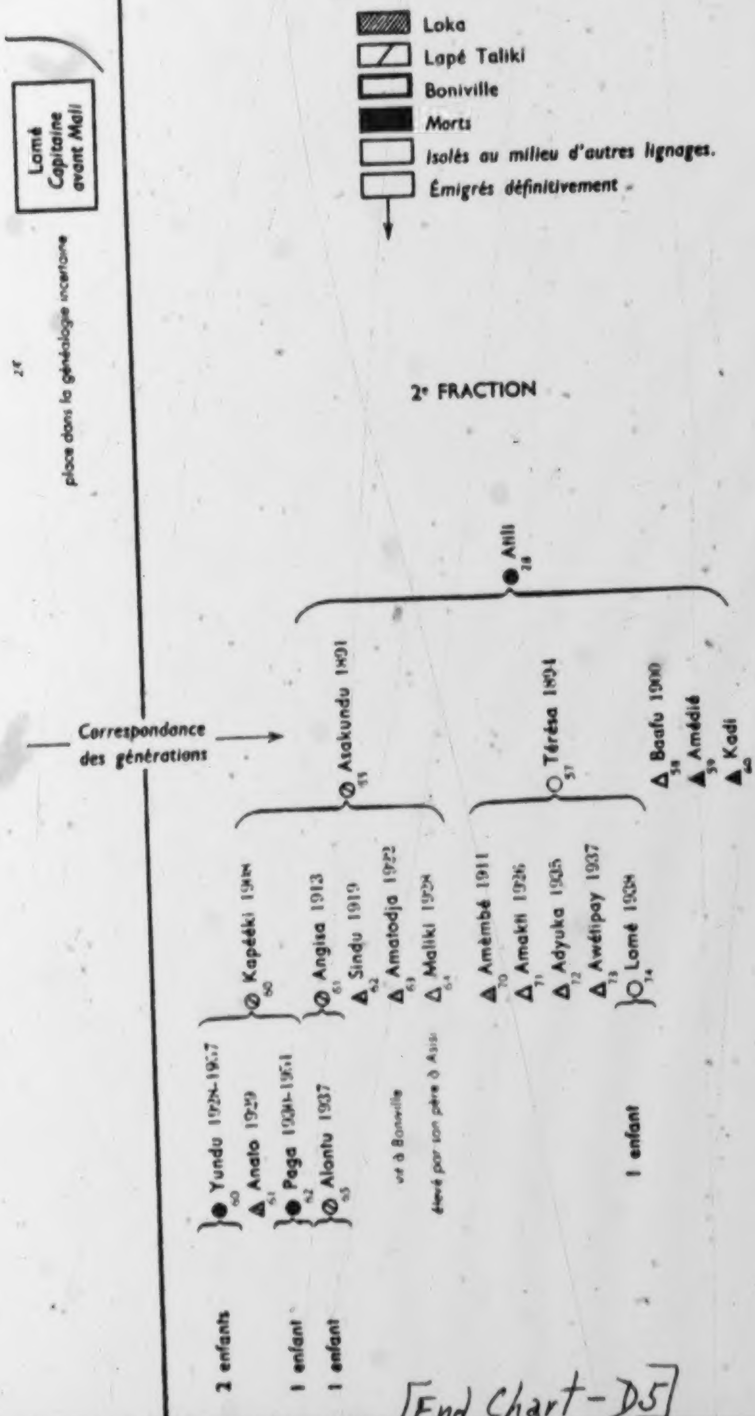
6:Hurault

SR8 Bush Negroes

[End Chart - D4]


1re FRACTION
2 enfants
Dudu 1930
40
6 enfants
Téké 1924
44
Déési 1927
45
Kabita 1929
46
A... 1948
47
Koniman 1900
31
Mélita 1904
32
Pwen 1908
33
Mémé 1911
34
Ayaubédé 1911
37
a émigré chez les Paramaka
Tiboyan 1914
38
Yaana 1918
39
Topo 1920
40
4 enfants
Madu 1928
41
5 enfants
Koko 1930
42
Baala 1934
43
Chii 1886
24
vivent à Hermina
Pikinpapa
50
Alimichi 1903
51
Kokich
52
Atala † en 1952
52
sans desc.
Gaan Sabéna
24
place dans la généalogie incertaine
Lomé Capitaine avant Mali
Correspondance des générations
2 enfants
Yundu 1928-1957

GÉNÉALOGIE DU LO LAPÉ
(VILLAGES LOKA ET LAPÉ TABIKI)
EN JANVIER 1958

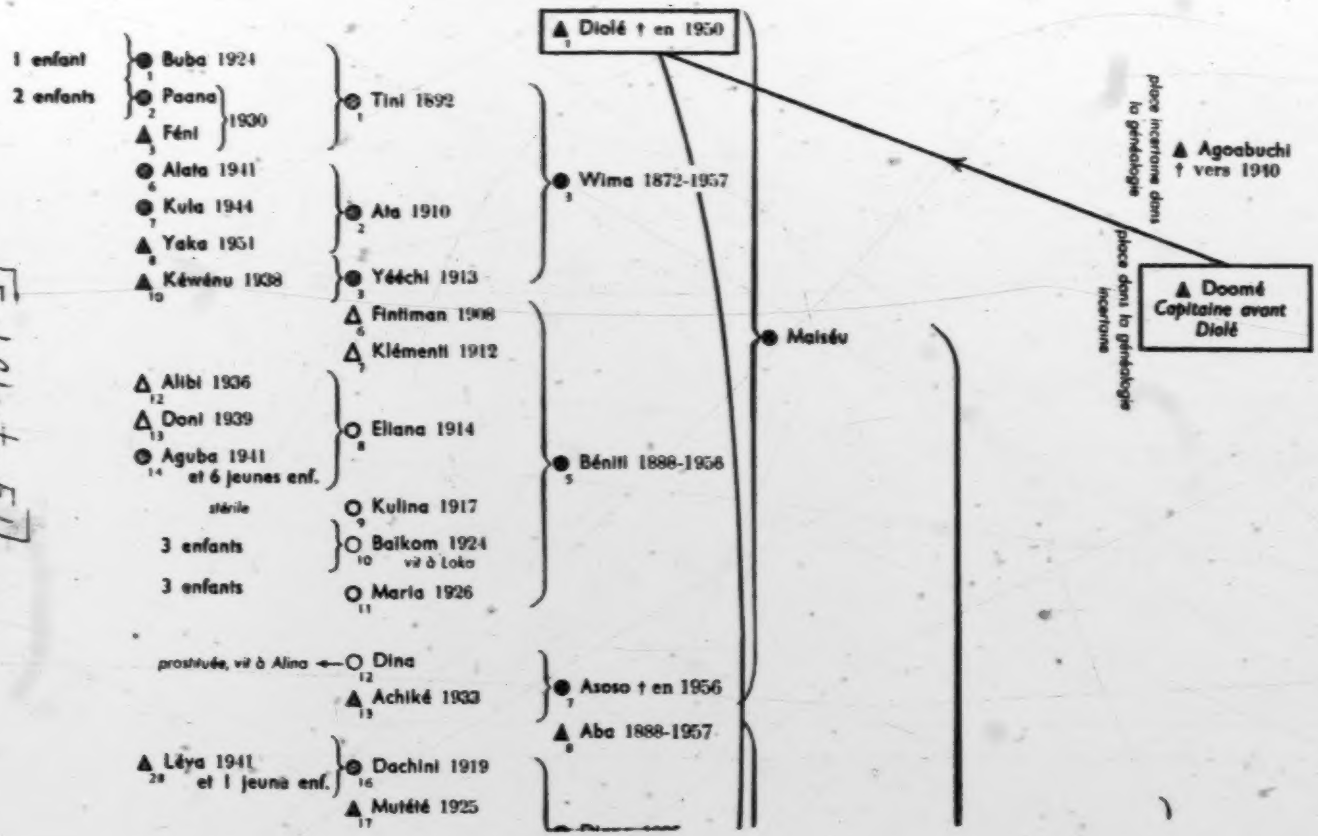

▨ Loka
⧄ Lapé Taliki
☐ Boniville
■ Morts
☐ Isolés au milieu d'autres lignages.
☐ Émigrés définitivement -
2e FRACTION
Lomé
Capitaine
avant Mali
place dans la généalogie incertaine
Correspondance des générations
Atili 28
Asakundu 1891 55
Térésa 1894 57
Baafu 1900 58
Amédié 59
Kadi 60
Kapéêki 1908 60
Angisa 1913 61
Sindu 1919 62
Amatodja 1922 63
Maliki 1928 64
Amèmbé 1911 70
Amakti 1926 71
Adyuka 1935 72
Awétipay 1937 73
Lomé 1938 74
Yundu 1928-1957 60
Anato 1929 61
Paga 1930-1951 62
Alontu 1937 63
vit à Boniville
élevé par son père à Asisi
2 enfants
1 enfant
1 enfant
1 enfant

[End Chart-D5]

6:Hurault

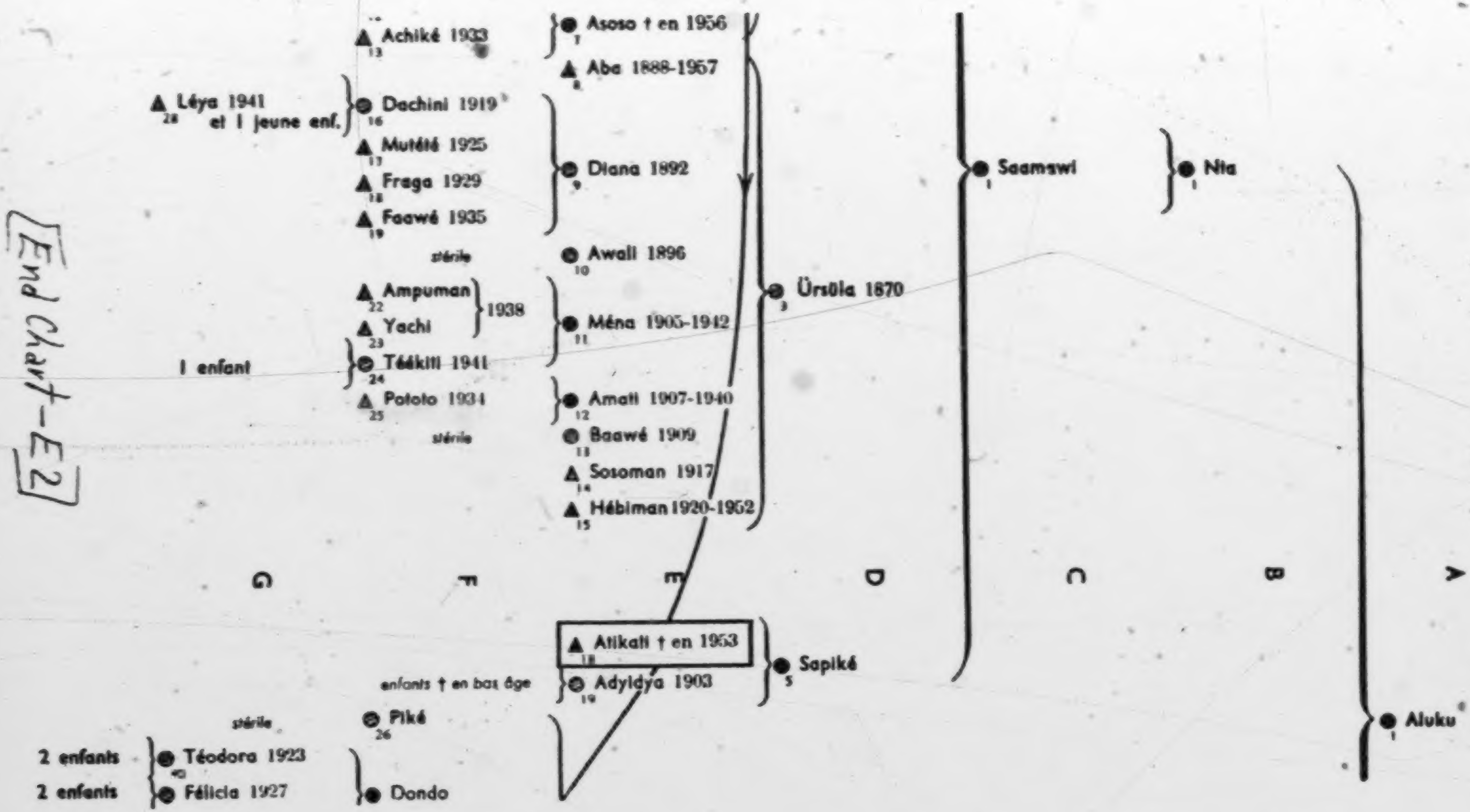
SR8 Bush Negroes

[End Chart - E1]


Diolé † en 1950
1
place incertaine dans la généalogie
Agoabuchi
† vers 1940
place dans la généalogie incertaine
Doomé
Capitaine avant Diolé
1 enfant
Buba 1924
1
2 enfants
Paana
2
Féni
3
1930
Tini 1892
1
Alata 1941
6
Kula 1944
7
Yaka 1951
8
Ata 1910
2
Wima 1872-1957
3
Kéwénu 1938
10
Yééchi 1913
3
Fintiman 1908
6
Klémenti 1912
7
Maiséu
Alibi 1936
12
Doni 1939
13
Aguba 1941
14
et 6 jeunes enf.
Eliana 1914
8
Béniti 1888-1956
5
stérile
Kulina 1917
9
3 enfants
Baikom 1924
10
vit à Loka
3 enfants
Maria 1926
11
prostituée, vit à Alina
Dina
12
Achiké 1933
13
Asoso † en 1956
7
Aba 1888-1957
8
Léya 1941
28
et 1 jeune enf.
Dachini 1919
16
Mutété 1925
17

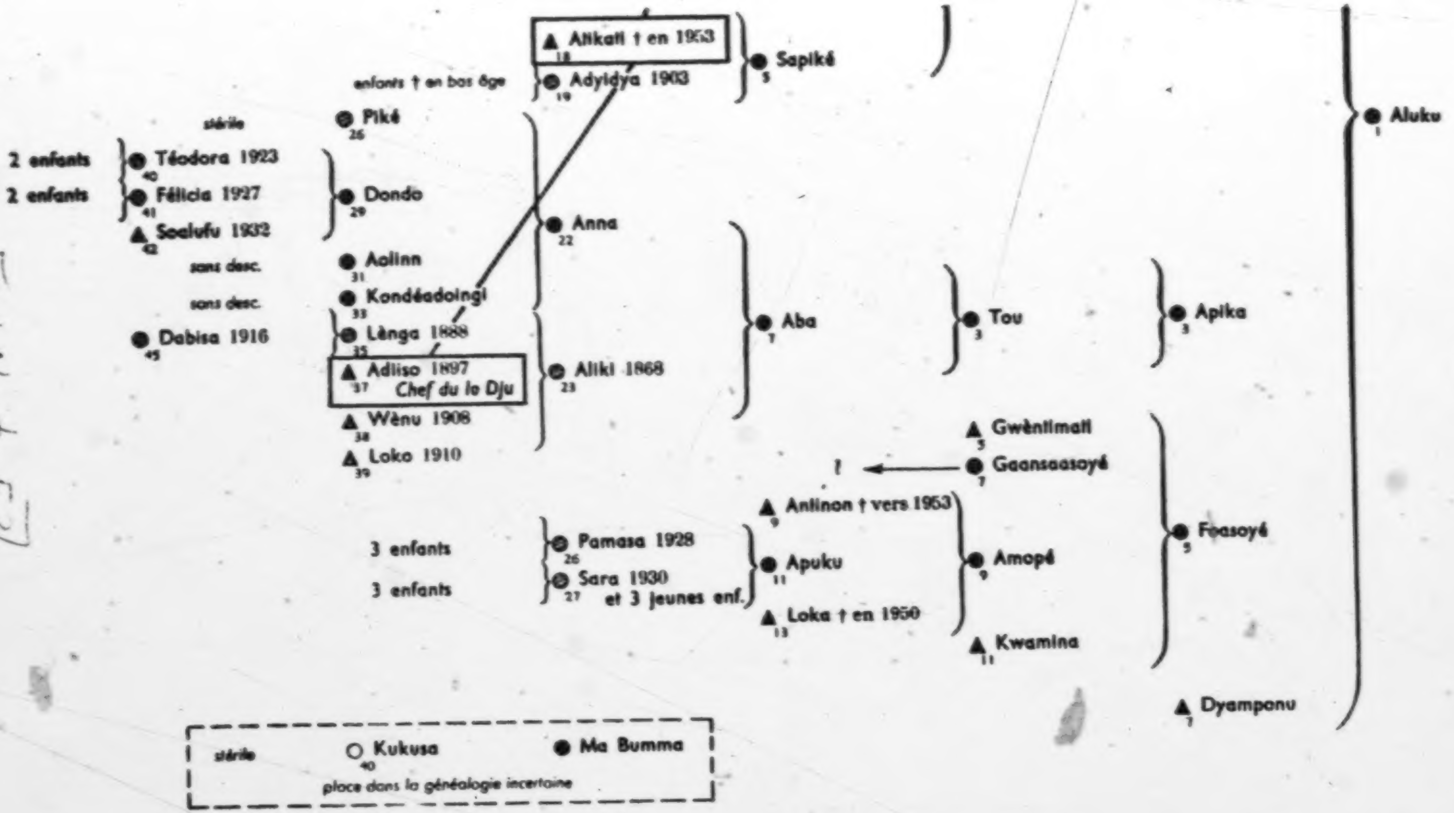
6:Hurault

SR8 Bush Negroes


A
B
C
D
E
F
G
Aluku 1
Nta 1
Saamswi 1
Ürsüla 1870 3
Sapiké 5
Asoso † en 1956 7
Aba 1888-1957 8
Diana 1892 9
Awali 1896 10
Ména 1905-1942 11
Amati 1907-1940 12
Baawé 1909 13
Sosoman 1917 14
Hébiman 1920-1952 15
Atikati † en 1953 18
Adyidya 1903 19
Dondo
Achiké 1933 13
Dachini 1919 16
Mutété 1925 17
Fraga 1929 18
Faawé 1935 19
stérile
Ampuman 22
Yachi 23
1938
Téékiti 1941 24
Pototo 1934 25
stérile
enfants † en bas âge
Piké 26
Téodora 1923
Félicia 1927
Léya 1941 28
et 1 jeune enf.
1 enfant
stérile
2 enfants
2 enfants

[End Chart-E2]

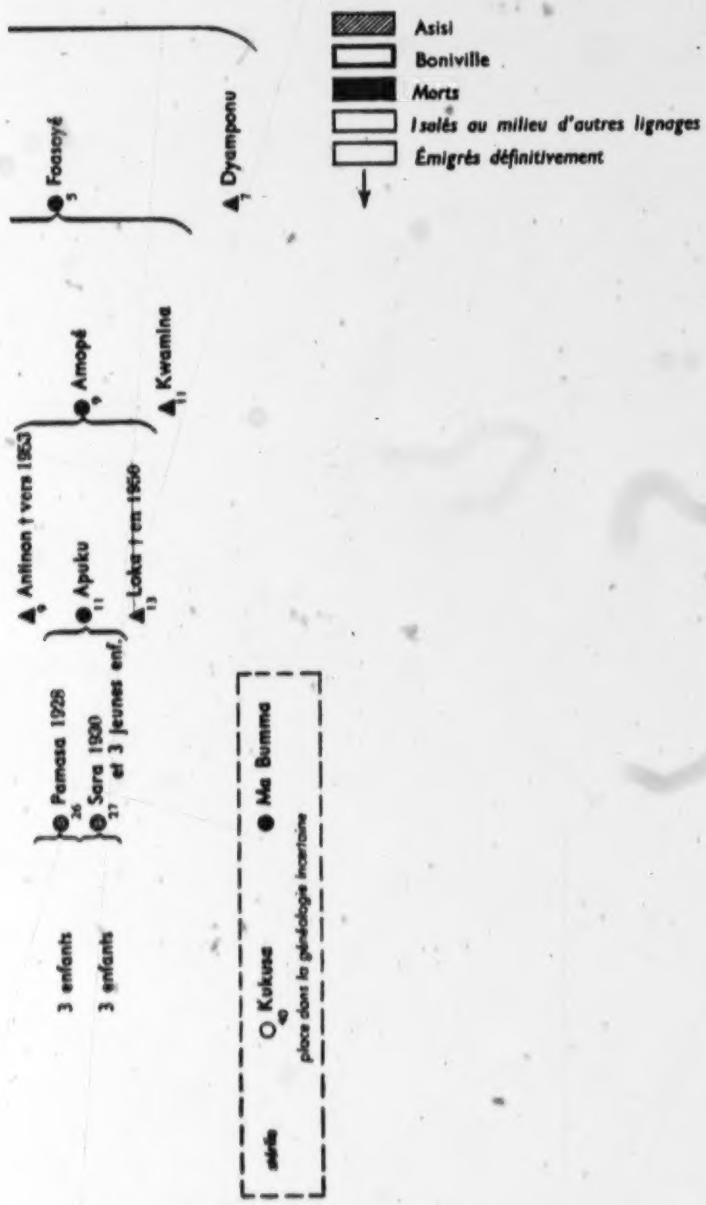
6:Hurault


▲ Alikali † en 1953
18
● Adyidya 1903
19
enfants † en bas âge
● Sapiké
5
● Aluku
1
stérile
● Piké
26
2 enfants
● Téodora 1923
40
2 enfants
● Félicia 1927
41
▲ Soalufu 1932
42
● Dondo
29
● Anna
22
sans desc.
● Aolinn
31
sans desc.
● Kondéadoingi
33
● Dabisa 1916
45
● Lènga 1888
35
▲ Adliso 1897
37
Chef du lo Dju
▲ Wènu 1908
38
▲ Loko 1910
39
● Aliki 1868
23
● Aba
7
● Tou
3
● Apika
3
▲ Gwèntimali
5
● Gaansaasoyé
7
?
▲ Anlinon † vers 1953
9
3 enfants
● Pamasa 1928
26
3 enfants
● Sara 1930
27
et 3 jeunes enf.
● Apuku
11
▲ Loka † en 1950
13
● Amopé
9
▲ Kwamina
11
● Foasoyé
5
▲ Dyamponu
7
stérile
○ Kukusa
40
● Ma Bumma
place dans la généalogie incertaine

SR8 Bush Negroes

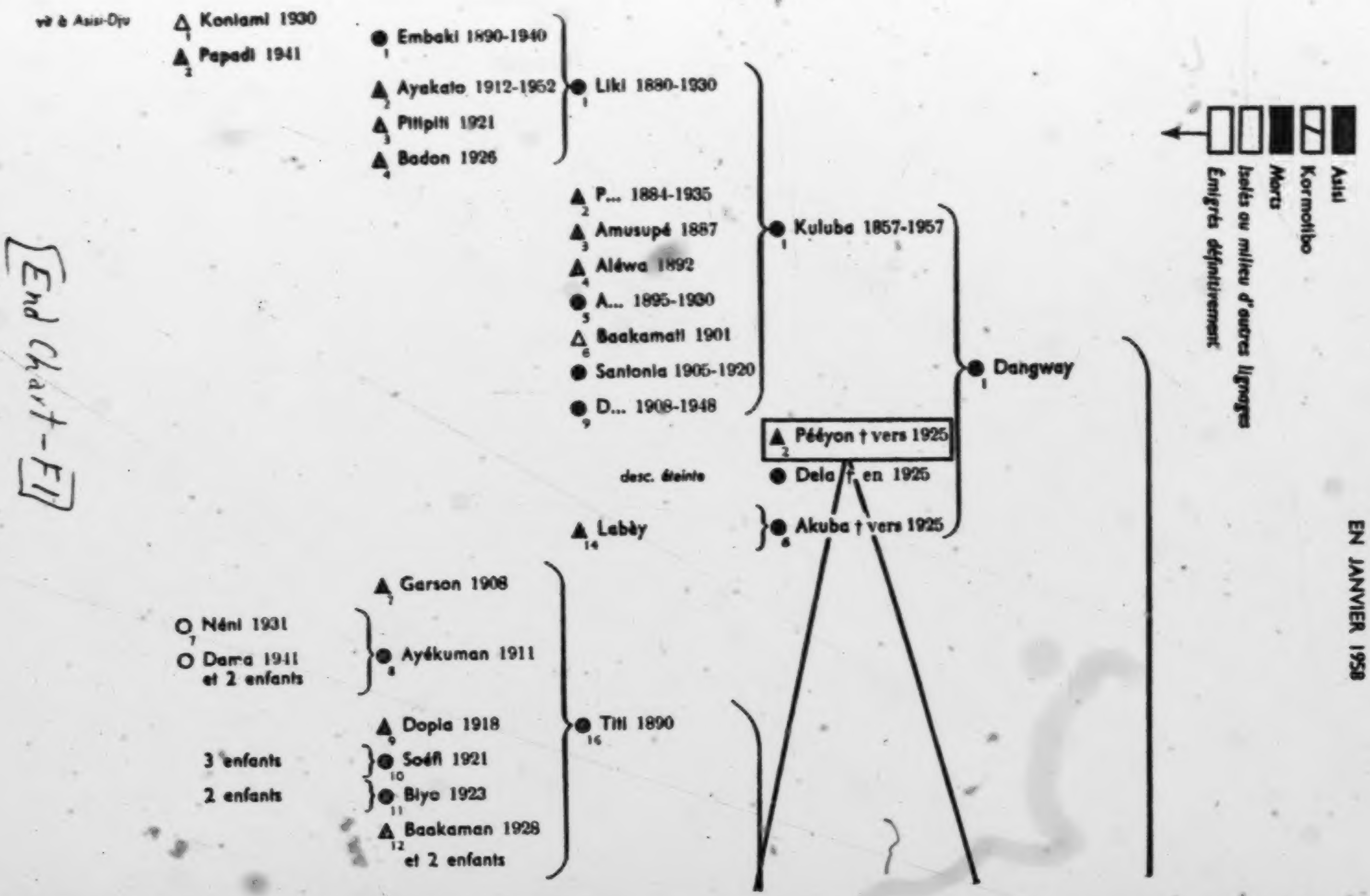
End Chart - E3

GÉNÉALOGIE DU LO DJU
(VILLAGES ASISI ET BONIVILLE)
EN JANVIER 1958


Asisi
Boniville
Morts
Isolés au milieu d'autres lignages
Émigrés définitivement
Foasoyé 5
Dyamponu 7
Amopé 9
Kwamina 11
Antinon † vers 1953 9
Apuku 11
~~Loka † en 1950~~ 13
Pamasa 1928 26
Sara 1930 27
et 3 jeunes enf.
3 enfants
3 enfants
stérile
Kukusa 40
Ma Bumma
place dans la généalogie incertaine

[End Chart-E4]

GÉNÉALOGIE DU LO AWARA BAKKA
(VILLAGE ASISI)
EN JANVIER 1958

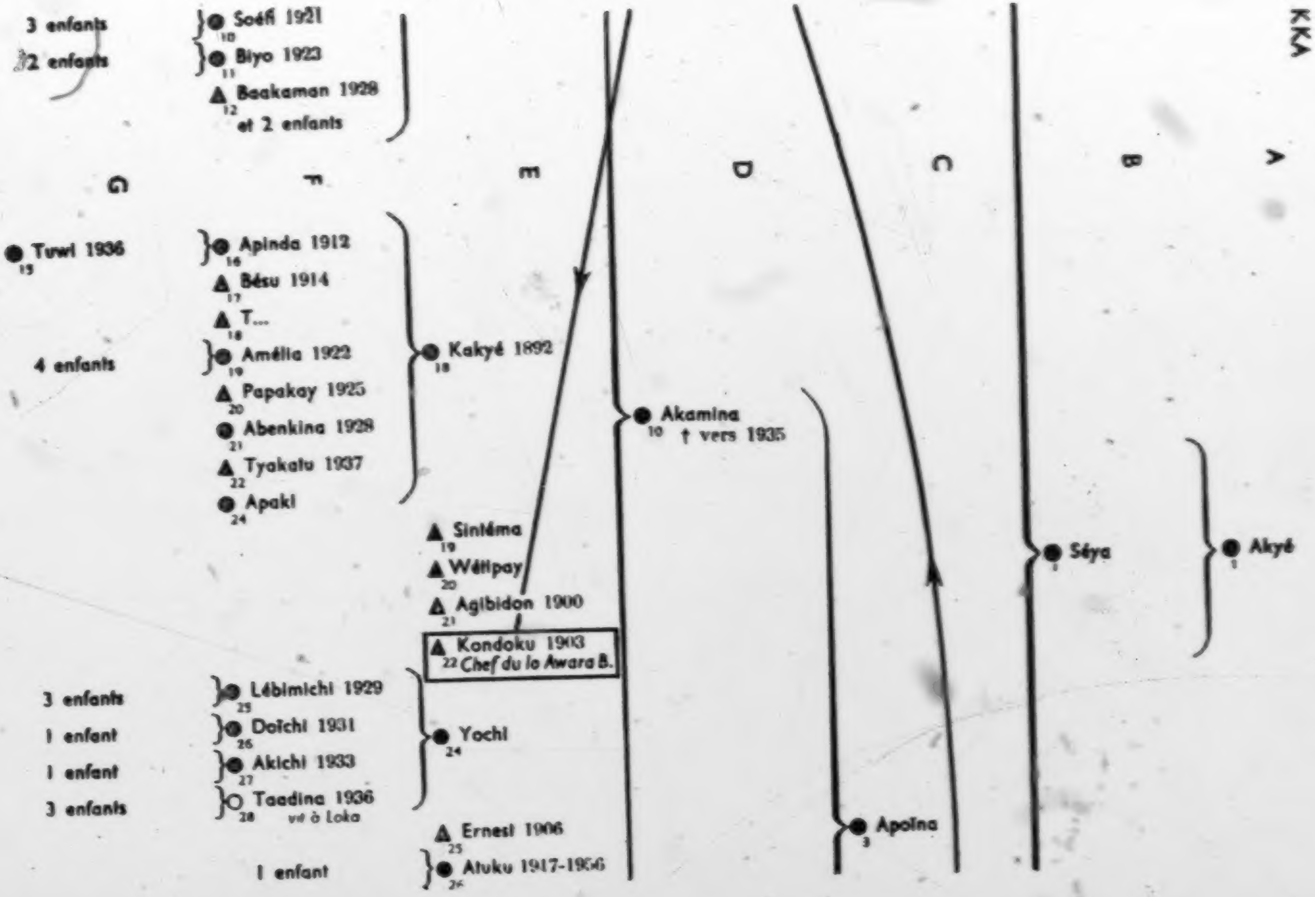

vit à Asisi-Dju
Koniami 1930
Papadi 1941
Embaki 1890-1940
Ayakato 1912-1952
Pitipiti 1921
Badon 1926
Liki 1880-1930
P... 1884-1935
Amusupé 1887
Aléwa 1892
A... 1895-1930
Baakamati 1901
Santonia 1905-1920
D... 1908-1948
Kuluba 1857-1957
Dangway
Pééyon † vers 1925
desc. éteinte
Dela † en 1925
Lebèy
Akuba † vers 1925
Garson 1908
Néni 1931
Darra 1941
et 2 enfants
Ayékuman 1911
Dopia 1918
3 enfants
Soéfi 1921
2 enfants
Biyo 1923
Baakaman 1928
et 2 enfants
Titi 1890
Asisi
Kormotibo
Morts
Isolés au milieu d'autres lignages
Emigrés définitivement

[End Chart-F1]

6:Hurault

KKA

SR8 Bush Negroes

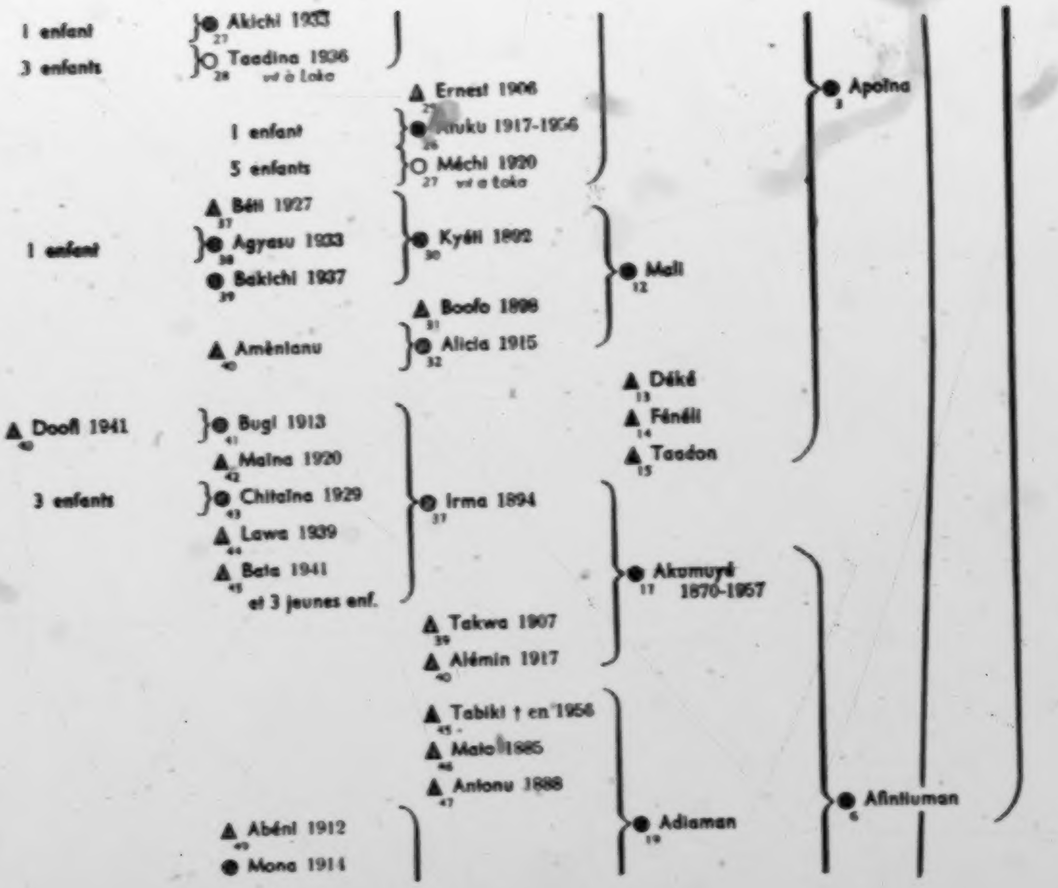

A
B
C
D
E
F
G
Akyé 1
Séya 1
Apolna 3
Akamina 10 † vers 1935
Soéfi 1921 10
Biyo 1923 11
Baakaman 1928 12
et 2 enfants
3 enfants
2 enfants
Kakyé 1892 18
Apinda 1912 16
Bésu 1914 17
T... 18
Amélia 1922 19
Papakay 1925 20
Abenkina 1928 21
Tyakatu 1937 22
Apaki 24
Tuwi 1936 15
4 enfants
Sinléma 19
Wétipay 20
Agibidon 1900 21
Kondoku 1903 22 Chef du lo Awara B.
Yochi 24
Lébimichi 1929 25
Doïchi 1931 26
Akichi 1933 27
Taadina 1936 28 vé à Loka
3 enfants
1 enfant
1 enfant
3 enfants
Ernest 1906 25
Atuku 1917-1956 26
1 enfant

End Chart-F2

6:Hurault

SR8 Bush Negroes

1re FRACTION

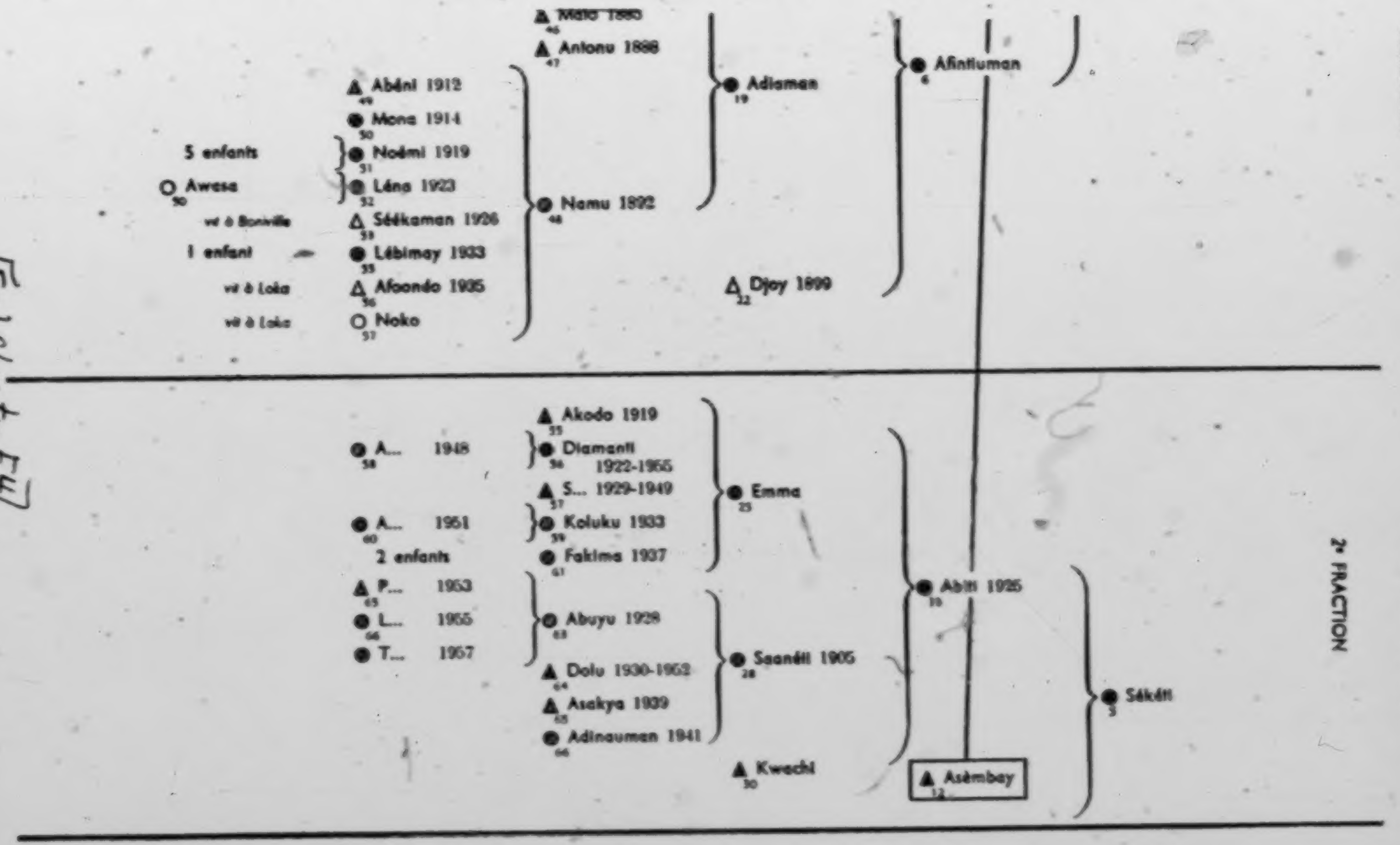

1 enfant
3 enfants
Akichi 1933
27
Taadina 1936
28
vit à Loka
Ernest 1906
25
Aiuku 1917-1956
26
Méchi 1920
27
vit à Loka
1 enfant
5 enfants
Apoina
3
Béti 1927
37
1 enfant
Agyasu 1933
38
Bakichi 1937
39
Kyéti 1892
30
Mali
12
Boofo 1898
31
Aménianu
40
Alicia 1915
32
Déké
13
Féméli
14
Taadon
15
Doofi 1941
40
Bugi 1913
41
Maina 1920
42
3 enfants
Chitaina 1929
43
Irma 1894
37
Lawa 1939
44
Bata 1941
45
et 3 jeunes enf.
Akumuyé
17
1870-1957
Takwa 1907
39
Alémin 1917
40
Tabiki † en 1956
45
Mato 1885
46
Antonu 1888
47
Afiniiuman
6
Adiaman
19
Abéni 1912
49
Mona 1914

[End Chart – F3]

SR8 Bush Negroes

6:Hurault

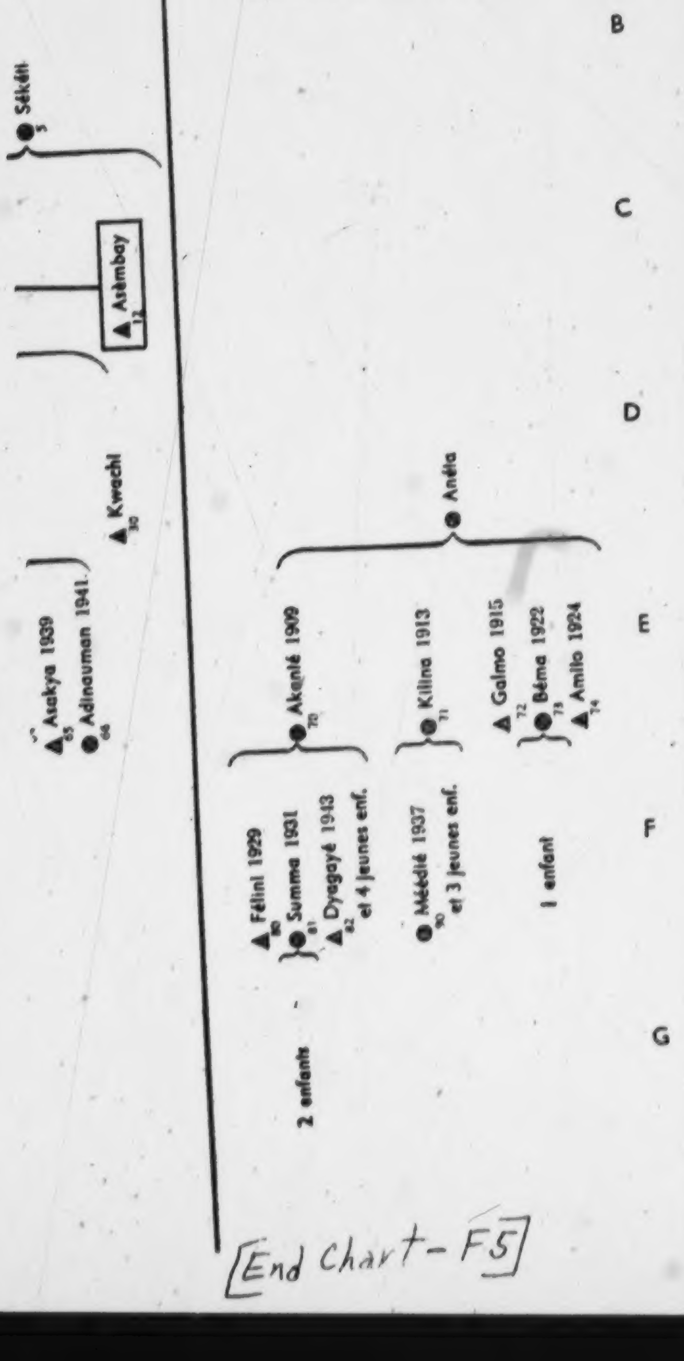
2e FRACTION


Mata 1880
46
Antonu 1888
47
Abéni 1912
49
Mona 1914
50
5 enfants
Noémi 1919
51
Awasa
50
Léna 1923
52
vit à Bonville
Sêékaman 1926
53
1 enfant
Lébimay 1933
55
vit à Loka
Afoandéo 1935
56
vit à Loka
Noko
57
Namu 1892
48
Adiaman
19
Djoy 1899
22
Afintiuman
6
A... 1948
58
Akodo 1919
55
Diamanti 1922-1966
56
S... 1929-1949
57
A... 1951
60
Koluku 1933
59
2 enfants
Fakima 1937
61
Emma
25
P... 1953
65
L... 1955
66
T... 1957
Abuyu 1928
63
Dolu 1930-1962
64
Asakya 1939
65
Adinauman 1941
66
Saanéti 1906
28
Kwachi
30
Abiti 1926
10
Asèmbay
12
Sékéti
5

[End Chart-F4]

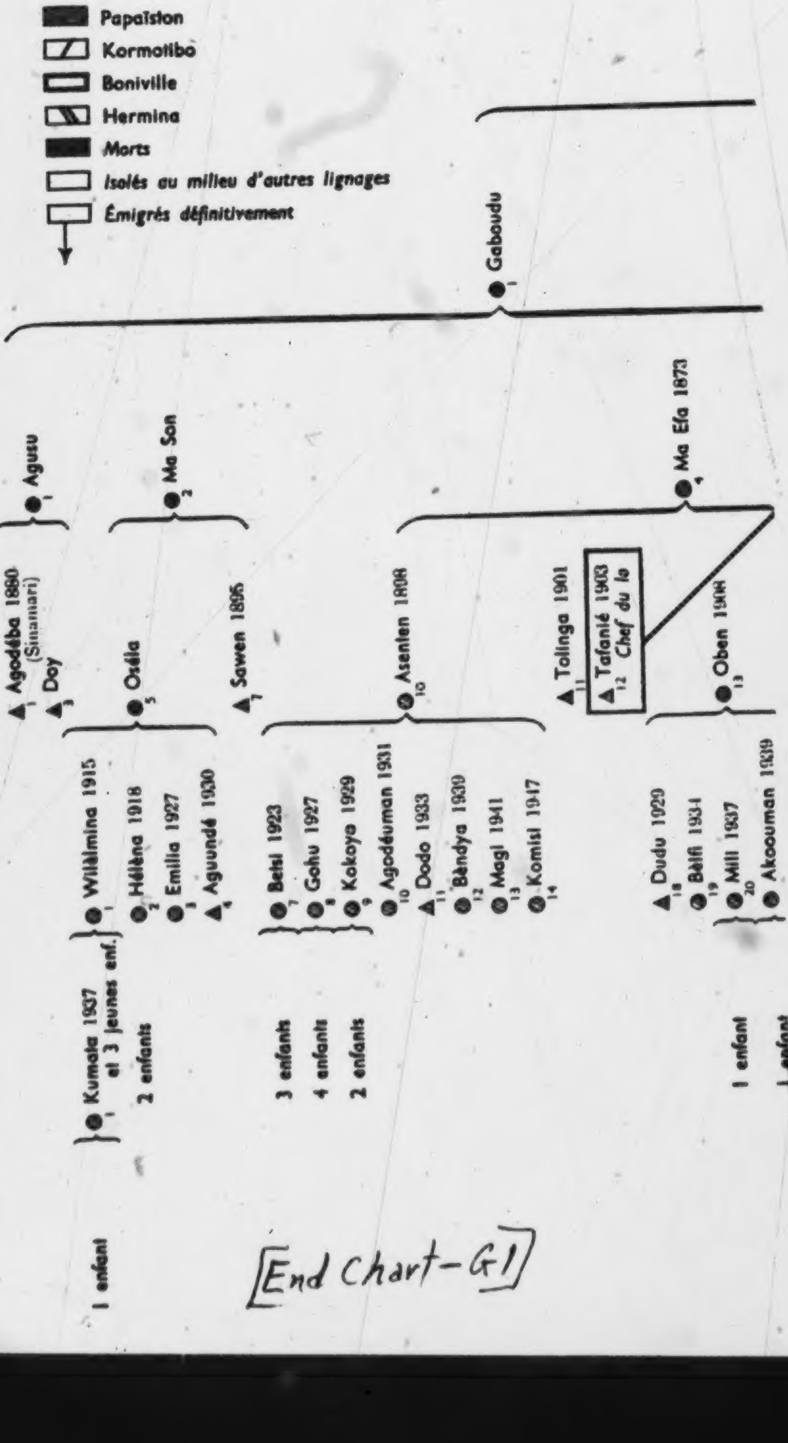
3e FRACTION

Lignage créé par Anéta, femme Djuka du village Tabiki, épouse de Péèyon, chef du lo Awara Bakka.


B
C
D
E
F
G
Sékéti 5
Asèmbay 12
Kwachi 30
Asakya 1939 65
Adinauman 1941 66
Anéta
Akanié 1909 70
Kilina 1913 71
Galmo 1915 72
Béma 1922 73
Amilo 1924 74
Félini 1929 80
Summa 1931 81
Dyagayé 1943 82
et 4 jeunes enf.
2 enfants
Méèdié 1937 90
et 3 jeunes enf.
1 enfant

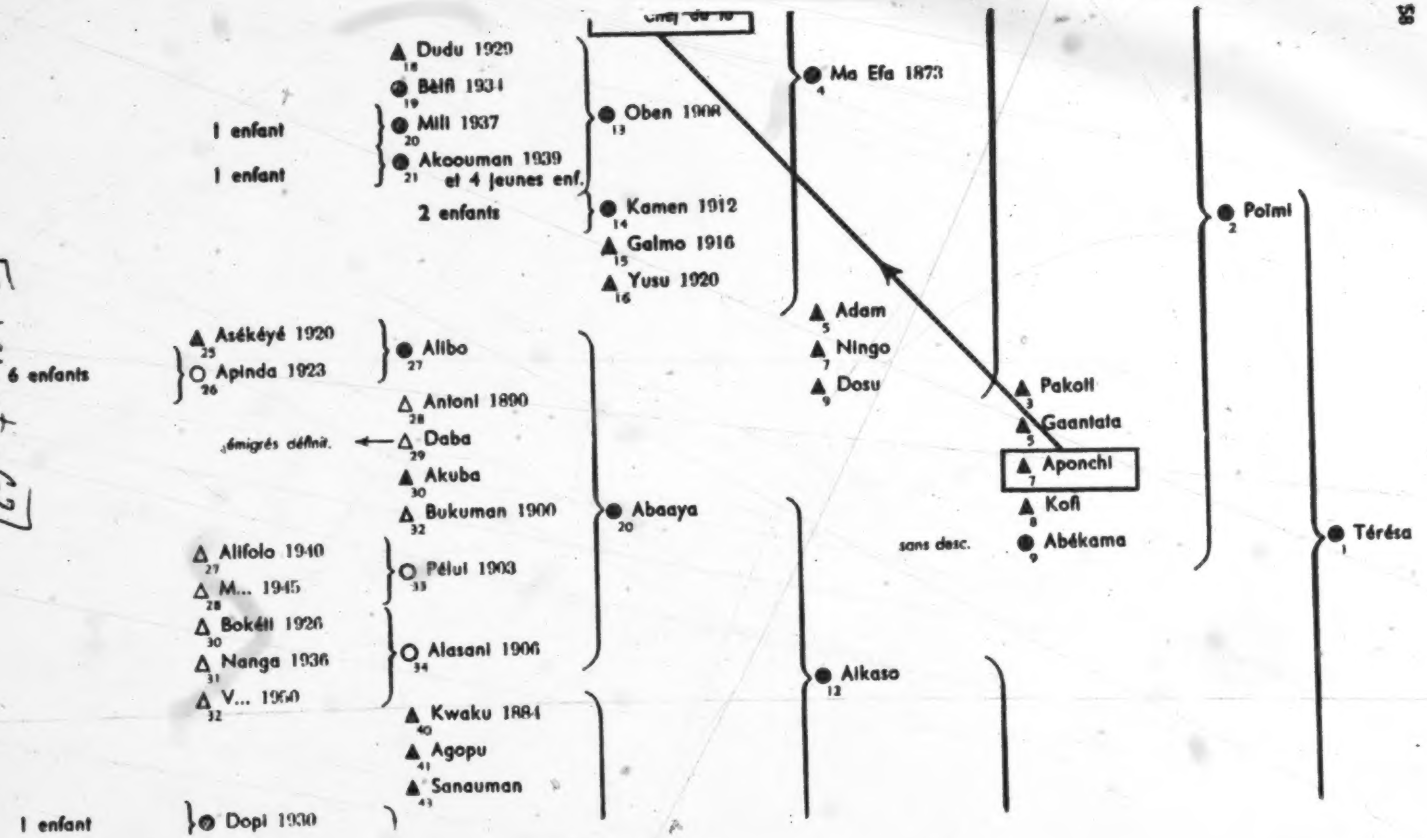
[End Chart - F5]

GÉNÉALOGIE DU LO KAWINA
(PAPAÏSTON)
EN JANVIER 1958


Papaïston
Kormotibo
Boniville
Hermina
Morts
Isolés au milieu d'autres lignages
Émigrés définitivement
Gaboudu 1
Agusu 1
Ma Son 2
Ma Efa 1873 4
Agodéba 1880 1 (Sinamari)
Doy 3
Oséla 5
Sawen 1895 7
Asenten 1898 10
Tolinga 1901 11
Tafanié 1903 12 Chef du lo
Oben 1908 13
Wilàlmina 1915 1
Hélèna 1918 2
Emilia 1927 3
Aguundé 1930 4
Betsi 1923 7
Gohu 1927 8
Kokoya 1929 9
Agodéuman 1931 10
Dodo 1933 11
Bèndya 1939 12
Magi 1941 13
Komisi 1947 14
Dudu 1929 18
Bèlfi 1934 19
Mili 1937 20
Akoouman 1939
Kumata 1937 1 et 3 jeunes enf.
2 enfants
3 enfants
4 enfants
2 enfants
1 enfant
1 enfant
1 enfant

[End Chart-G1]

KAWINA

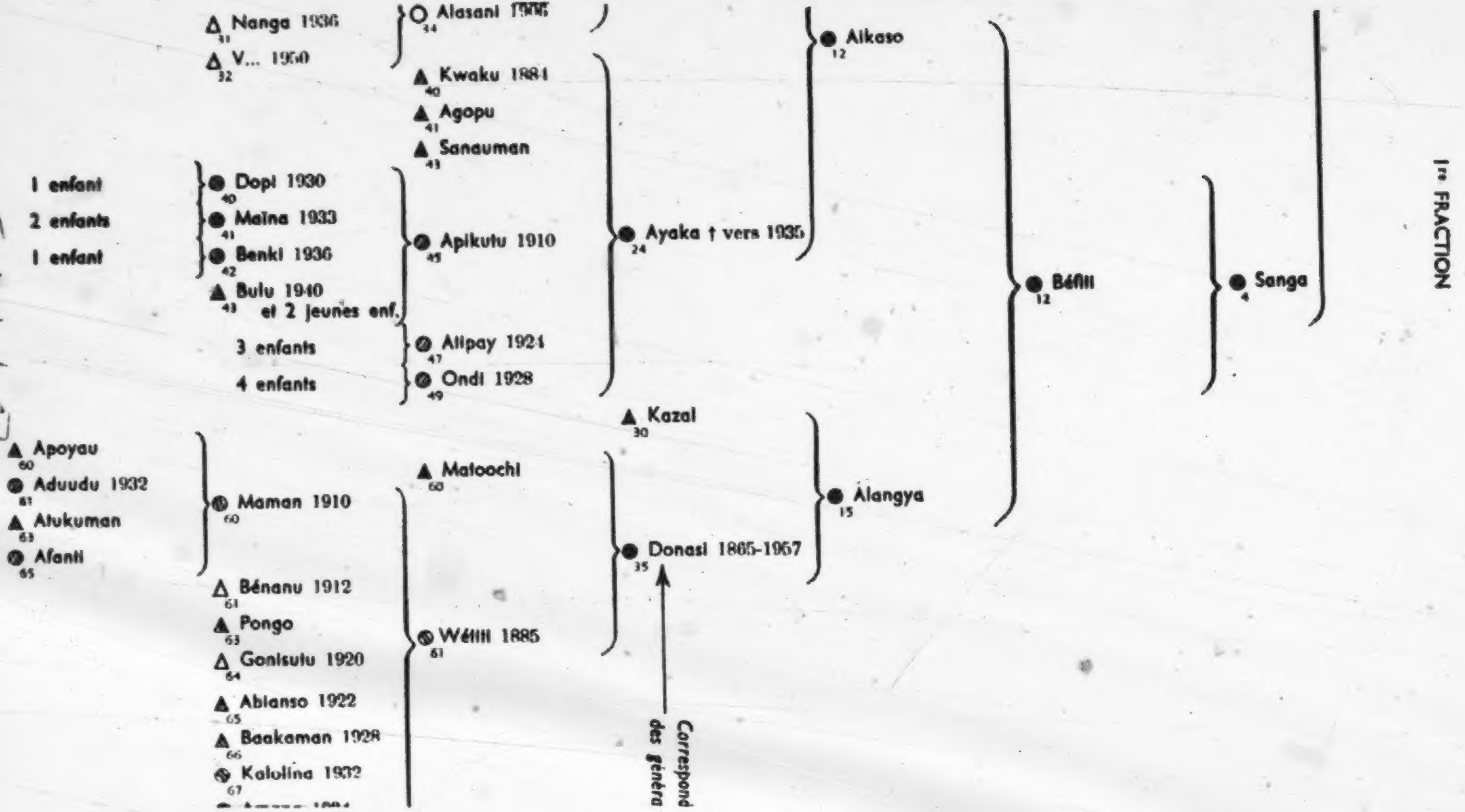

Dudu 1929 18
Bélfi 1934 19
1 enfant
Mili 1937 20
1 enfant
Akoouman 1939 21
et 4 jeunes enf.
2 enfants
Oben 1908 13
Kamen 1912 14
Galmo 1916 15
Yusu 1920 16
Ma Efa 1873 4
Adam 5
Ningo 7
Dosu 9
Poïmi 2
Pakoti 3
Gaantata 5
Aponchi 7
Kofi 8
sans desc.
Abékama 9
Térésa 1
6 enfants
Asékéyé 1920 25
Apinda 1923 26
Alibo 27
Antoni 1890 28
émigrés définit.
Daba 29
Akuba 30
Bukuman 1900 32
Abaaya 20
Alifolo 1940 27
M... 1945 28
Pélui 1903 33
Bokéli 1926 30
Nanga 1936 31
Alasani 1906 34
V... 1950 32
Aikaso 12
Kwaku 1884 40
Agopu 41
Sanauman 43
1 enfant
Dopi 1930

End Chart - G2

6:Hurault

SR8 Bush Negroes

1re FRACTION



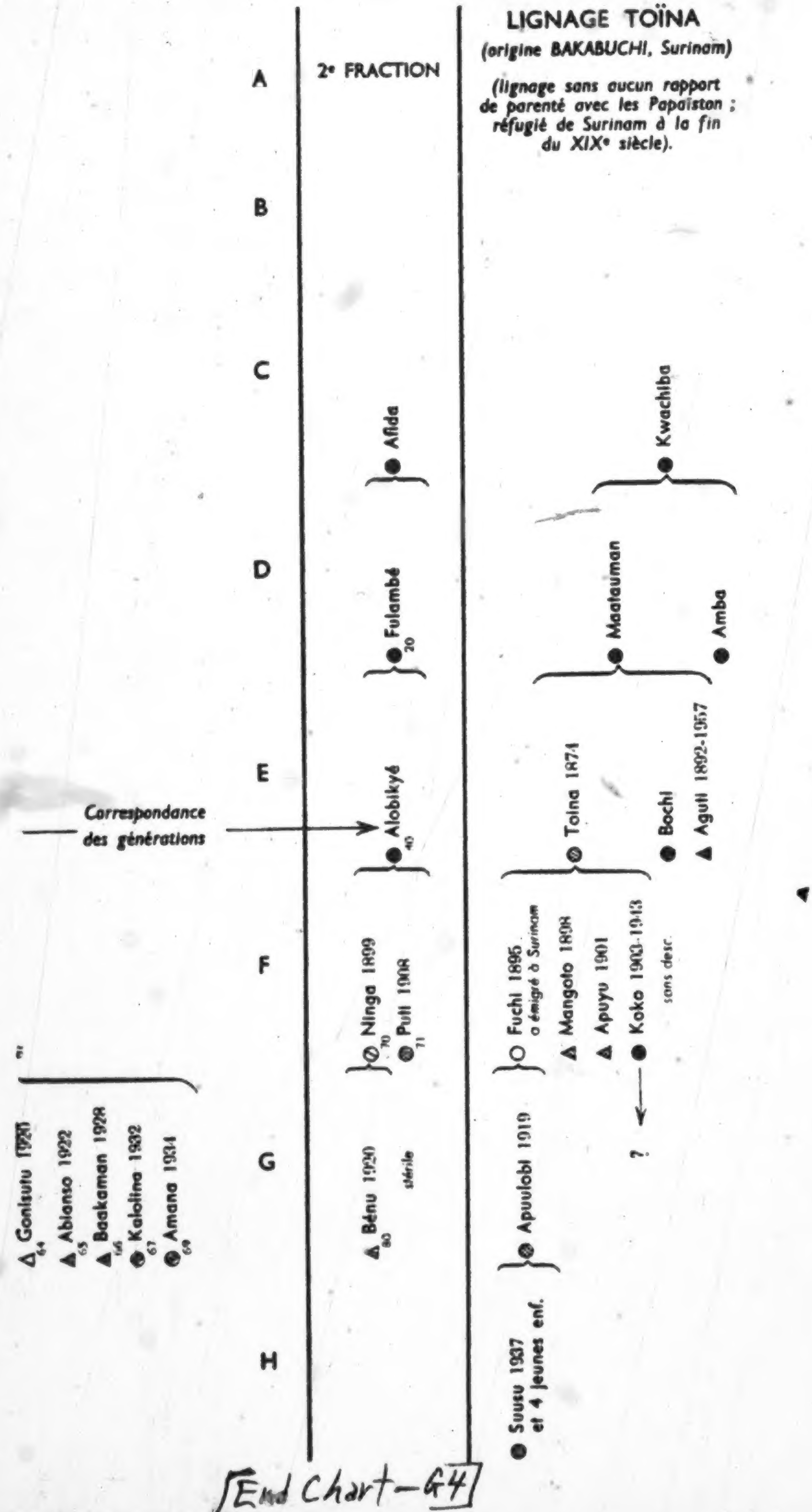
Nanga 1936 31
V... 1950 32
Alasani 1906 34
Kwaku 1884 40
Agopu 41
Sanauman 43
1 enfant
2 enfants
1 enfant
Dopi 1930 40
Maïna 1933 41
Benki 1936 42
Bulu 1940 43
et 2 jeunes enf.
3 enfants
4 enfants
Apikutu 1910 45
Alipay 1924 47
Ondi 1928 49
Ayaka † vers 1935 24
Aikaso 12
Béfili 12
Sanga 4
Kazal 30
Apoyau 60
Aduudu 1932 61
Atukuman 63
Afanti 65
Maman 1910 60
Matoochi 60
Bénanu 1912 61
Pongo 63
Gonisulu 1920 64
Abianso 1922 65
Baakaman 1928 66
Kalolina 1932 67
Wélili 1885 61
Donasi 1865-1957 35
Alangya 15
Correspond des genera

End Chart-G3

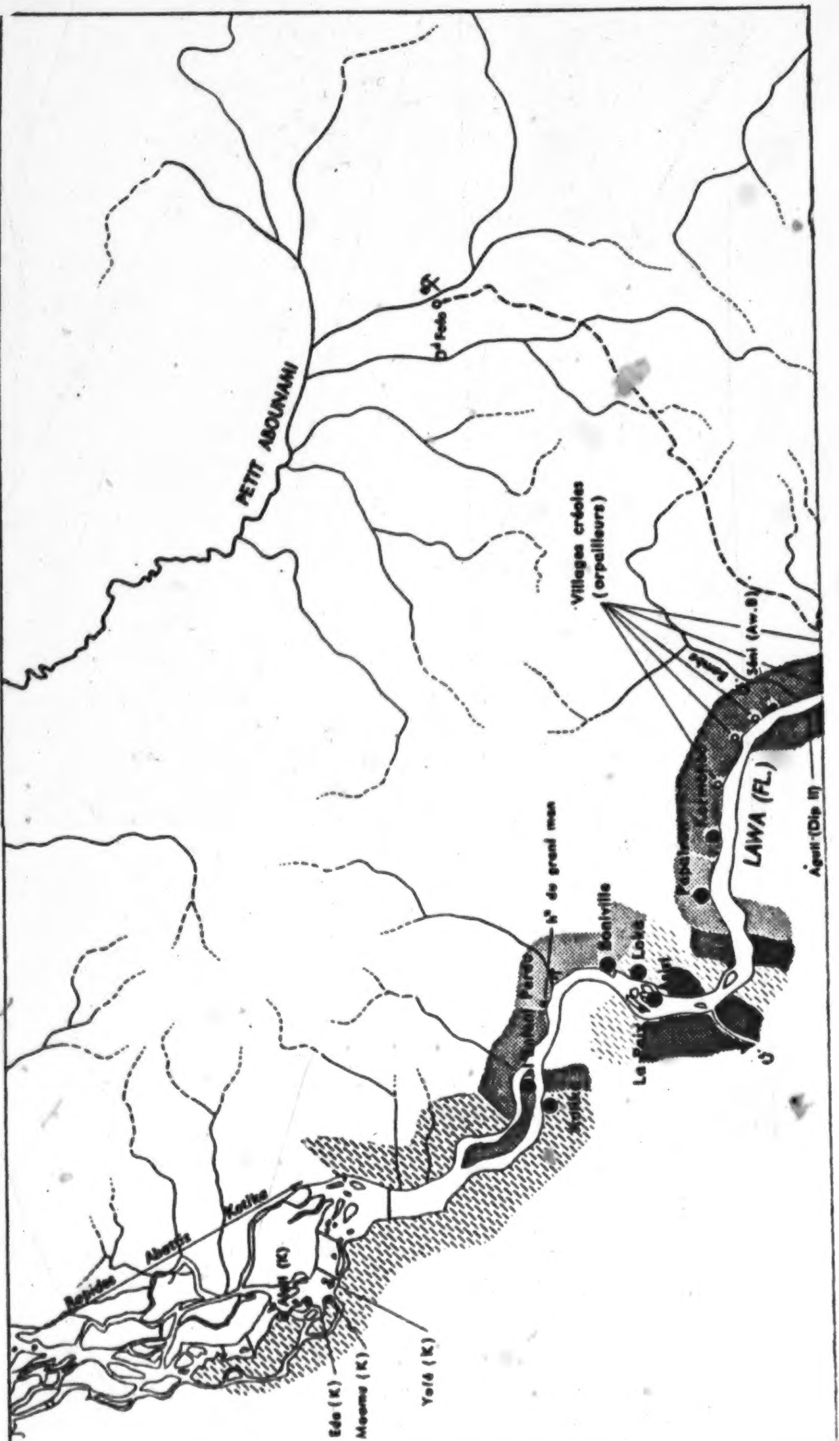
LIGNAGE TOÏNA

(origine BAKABUCHI, Surinam)

(lignage sans aucun rapport de parenté avec les Papaïston ; réfugié de Surinam à la fin du XIXe siècle).

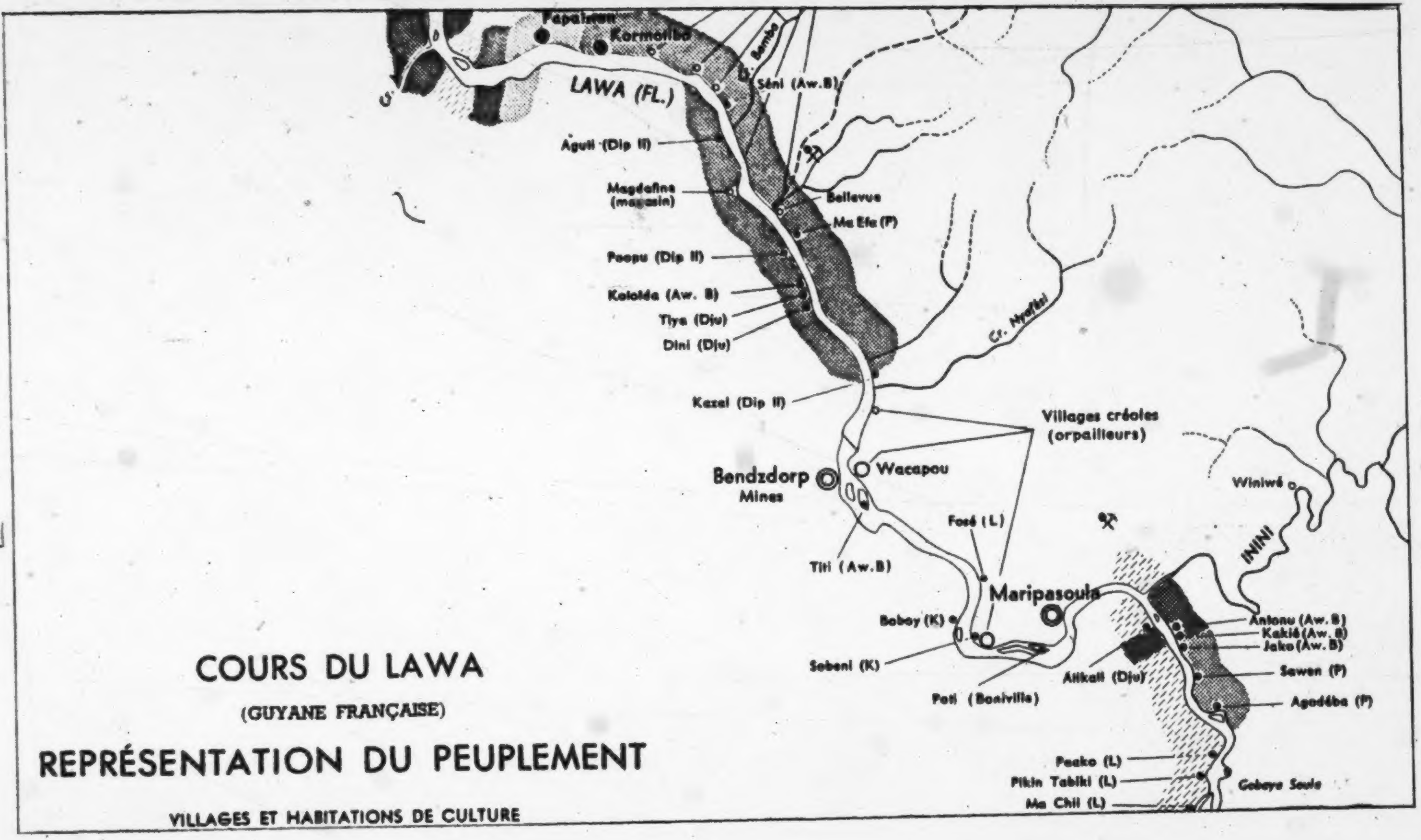

2e FRACTION
A
B
C
D
E
F
G
H
Correspondance des générations
Afida
Fulambé 20
Alobikyé 40
Ninga 1899 70
Puti 1908 71
Bénu 1920 80
stérile
Gonisutu 1920 64
Abianso 1922 65
Baakaman 1928 66
Kalolina 1932 67
Amana 1934 69
Kwachiba
Maatauman
Amba
Toina 1874
Bochi
Aguti 1892-1957
Fuchi 1895
a émigré à Surinam
Mangoto 1898
Apuyu 1901
Koko 1903-1943
sans desc.
?
Apuulobi 1919
Suusu 1937
et 4 jeunes enf.

[End Chart-G4]


PETIT ABOUNAMI
Villages créoles
(orpailleurs)
Séni (Aw.B)
LAWA (FL.)
Aguli (Dip II)
h^t du grani man
Boniville
Loka
La Paix
Rapides
Abattis
Kotika
Eda (K)
Moomu (K)
Yolé (K)

[End Map – A]
[following End Chart – G4]

[End Map - B]
[following End Chart - G4]


Papaïsum
Kormotibo
Bambo
LAWA (FL.)
Séni (Aw.B)
Aguli (Dip II)
Magdafina
(magasin)
Bellevue
Ma Efa (P)
Paapu (Dip II)
Koloida (Aw. B)
Tiya (Dju)
Dini (Dju)
Cr. Nyatssi
Kazel (Dip II)
Villages créoles
(orpailleurs)
Bendzdorp
Mines
Wacapou
Winiwé
Fosé (L)
Titi (Aw.B)
ININI
Maripasoula
Boboy (K)
Antonu (Aw.B)
Kakié (Aw.B)
Jako (Aw.B)
Sobeni (K)
Atikali (Dju)
Sawen (P)
Pati (Bonivilla)
Agadéba (P)
Paako (L)
Pikin Tabiki (L)
Gobaya Soula
Ma Chil (L)

COURS DU LAWA

(GUYANE FRANÇAISE)

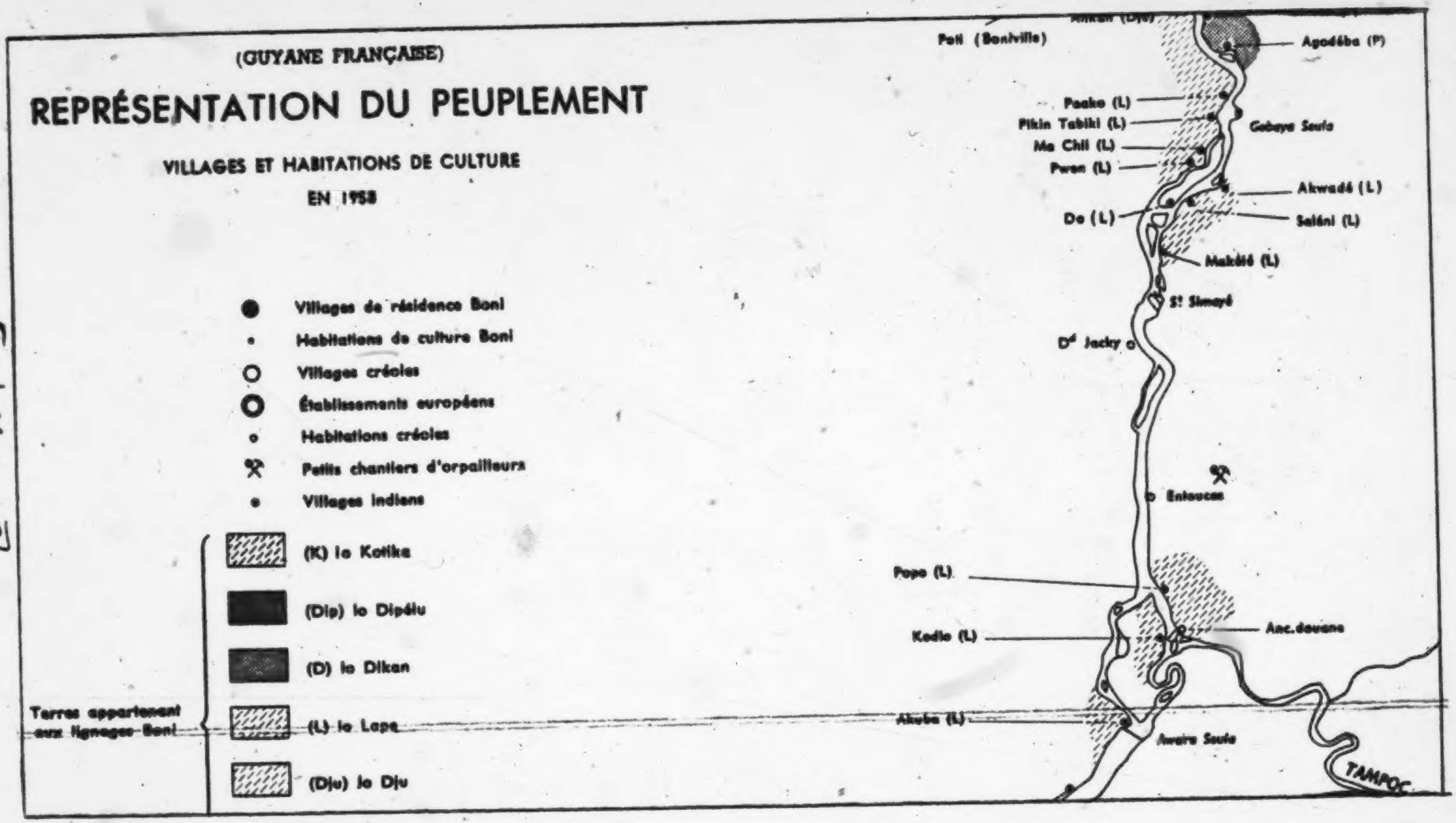
REPRÉSENTATION DU PEUPLEMENT

VILLAGES ET HABITATIONS DE CULTURE

(GUYANE FRANÇAISE)

REPRÉSENTATION DU PEUPLEMENT

VILLAGES ET HABITATIONS DE CULTURE
EN 1958

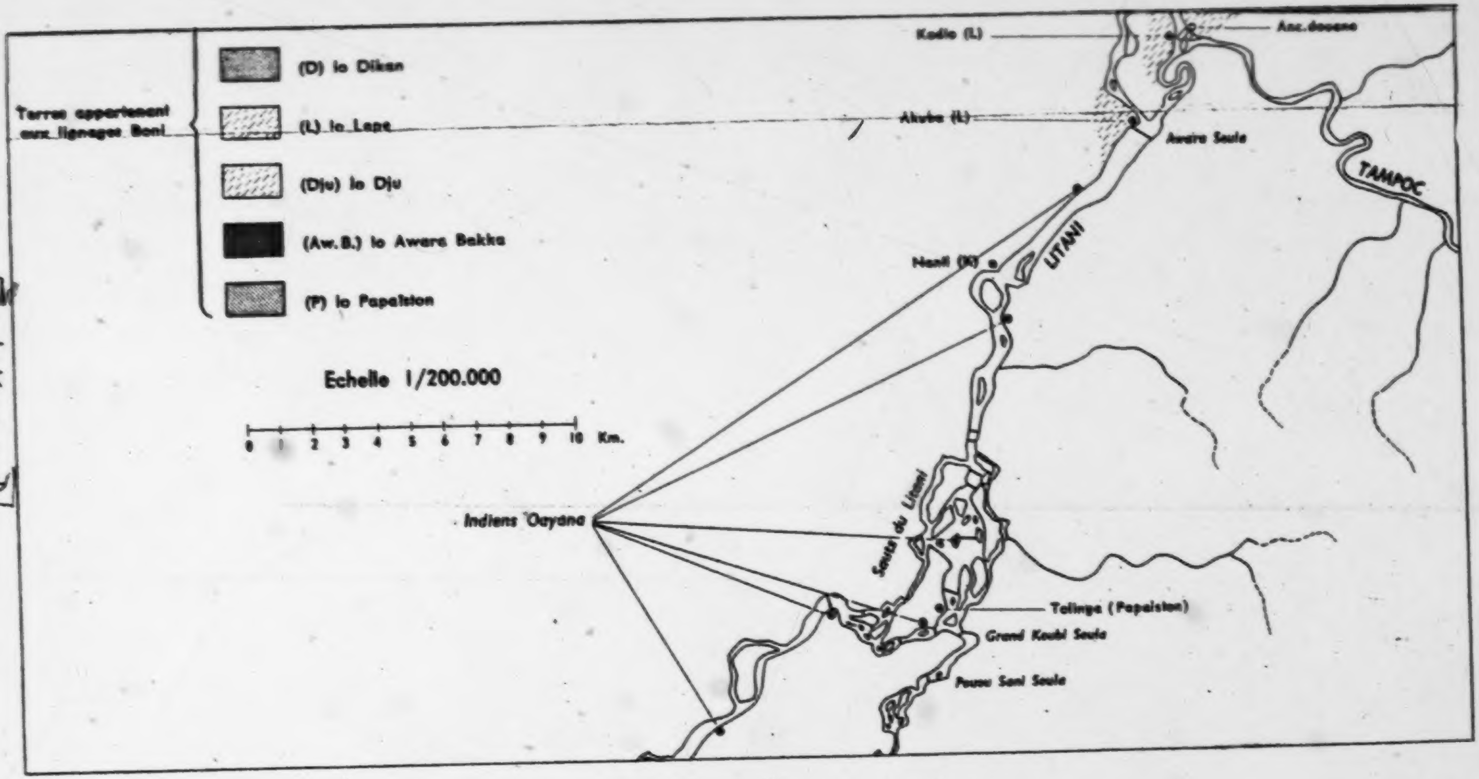

● Villages de résidence Boni
• Habitations de culture Boni
○ Villages créoles
◎ Établissements européens
∘ Habitations créoles
⚒ Petits chantiers d'orpailleurs
• Villages indiens
Terres appartenant aux lignages Boni
▨ (K) lo Kotika
■ (Dip) lo Dipéiu
▩ (D) lo Dikan
▨ (L) lo Lape
▨ (Dju) lo Dju
Poti (Bonivilla)
Agodéba (P)
Paako (L)
Pikin Tabiki (L)
Gobaye Soula
Ma Chil (L)
Pwen (L)
Akwadé (L)
Do (L)
Saléni (L)
Makélé (L)
S^t Simayé
D^d Jacky
Entoucas
Popo (L)
Anc.douane
Kodio (L)
Akuba (L)
Awara Soula
TAMPOC

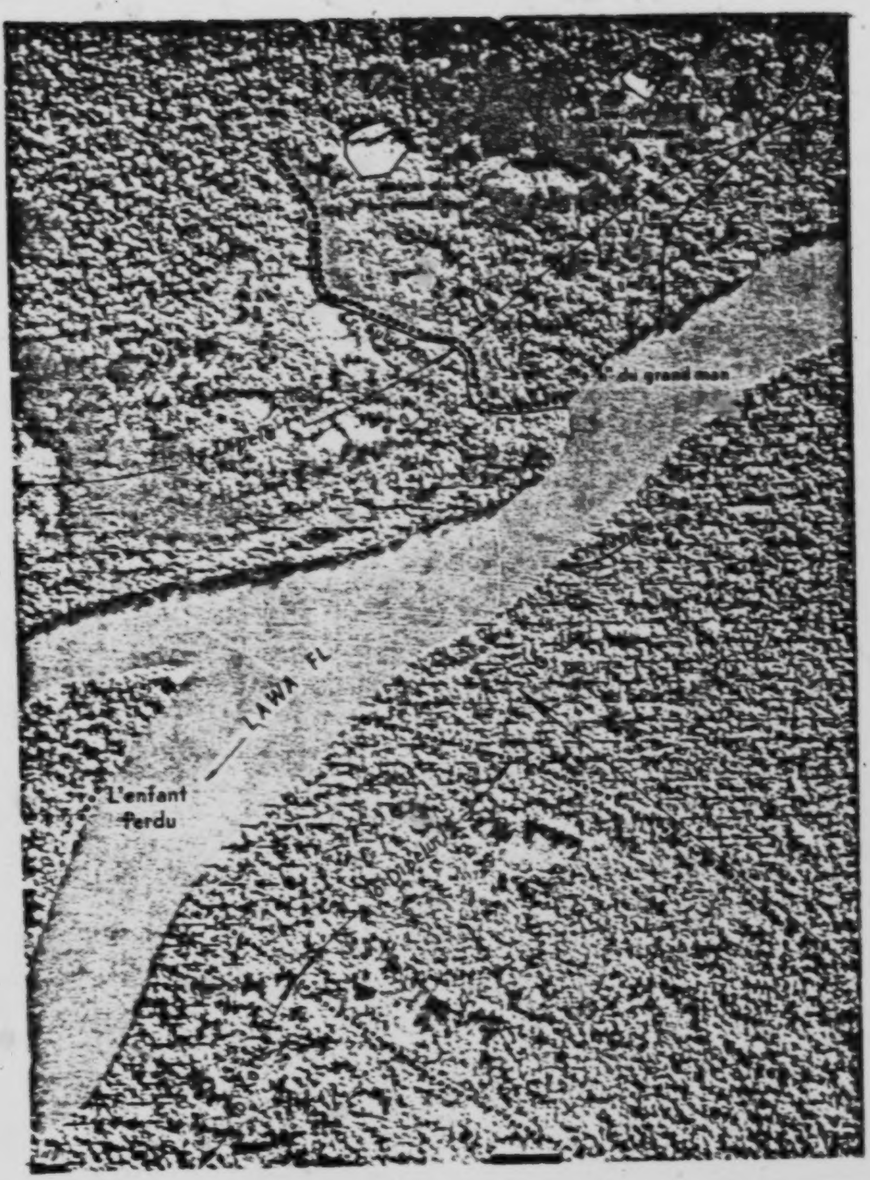
[End Map – C]
(following End Chart-G4)

6:Hurault

SR8 Bush Negroes

[End Map - D
following End Chart-G-4]


Terres appartenant aux lignages Boni
▨ (D) lo Dikan
▨ (L) lo Lape
▨ (Dju) lo Dju
■ (Aw.B.) lo Awara Bakka
▨ (P) lo Papaïston
Echelle 1/200.000
0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 Km.
Kodio (L)
Anc.douane
Akuba (L)
Awara Soula
TAMPOC
LITANI
Nanii (K)
Indiens Oayana
Sauts du Litani
Tolinga (Papaïston)
Grand Koubi Soula
Pouou Sani Soula


du grand man
LAWA FL
L'enfant
Perdu

ASSEMBLAGE PHOTOGRAPHIQUE ETABLI A L'AIDE DES PHOTOGRAPHIES DE LA MISSION 007/200 IGN GUYANE ECHELLE 1/20000 PRISES EN OCTOBRE 1956

[End Plate - A]

[following End Map - D]

6:Hurault

SR8 Bush Negroes

REPARTITION DES TERRES

AU VOISINAGE DES PRINCIF

Agodé
(Boniville)
Loka
Lapé

Echelle 1/20 000

End Plate - 8

RRES ENTRE LES LIGNAGES

PRINCIPAUX VILLAGES BONI

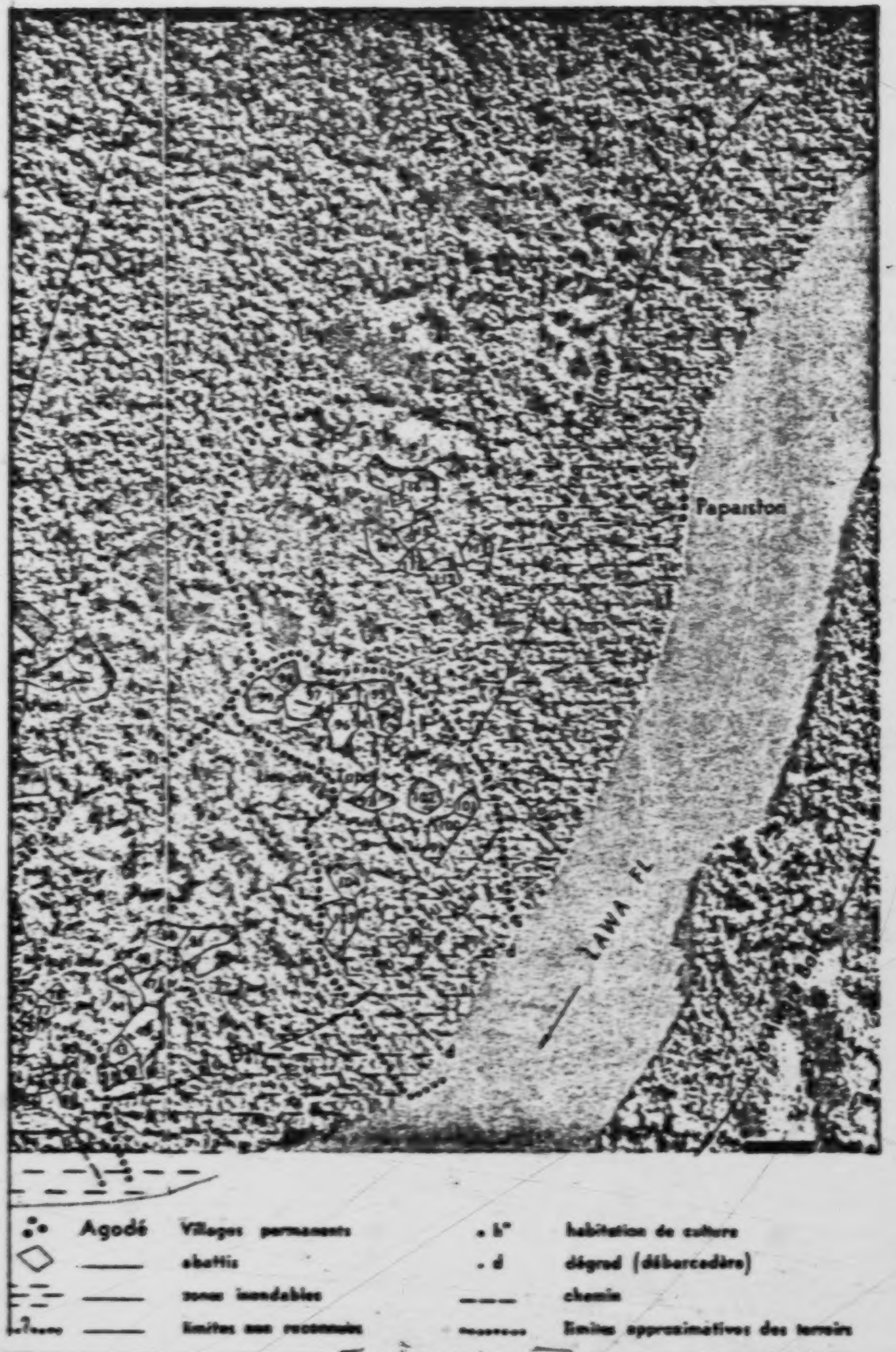
Loka
Lapé
Agodé
Villa
abat
zone
limit

échelle 1 / 20 000

500m
1km

[End Plate – C]

ES


Papaïston
LAWA FL.
Agodé
Villages permanents
abattis
zones inondables
limites non reconnues
habitation de culture
dégrad (débarcadère)
chemin
limites approximatives des terrains

[End Plate - D]